DIE BROCKENSAMMLUNG

ZEITSCHRIFT FÜR ANGEWANDTEN BUDDHISMUS



NEU-BUDDHISTISCHER VERLAG (DR. PAUL DAHLKE)
ZEHLENDORF-WEST BEI BERLIN, LINDEN-ALLEE 17/19

INHALT

Seite

Das buddhistische Haus 3
Ananda 4
Samsara und Nibbana 6
Einiges über Ernährung 12
Ueber Entwicklung 22
Ueber den Charakter 32
Einiges über die Shin-Sekte 37
Zur Neubuddhistischen Literatur 38
Kurzer Ueberblick über die buddhistische Bewegung 42
Religion in Zeitschriften 48
Indische Skizzen 49
Aus Hiuen Tsiangs Reisebuch 55
Zur Kant-Feier 56
Was ist Interessant? 57
Wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen! 61
Zur Freud'schen Psychoanalyse 65
Die drei Großen 76
Was sagt der neue Brockhaus über den Buddhismus? 77
Kindermund 77
Das Geheimnis des Guten 77
Zehntausend Jahre 79
Der Unterschied 79
Bücherbesprechungen 81

DAS BUDDHISTISCHE HAUS

An alle Leser und Anhänger!

Wie es im Leben öfters der Fall ist, daß etwas eintritt dann, wenn man es am wenigsten erwartet, so geschieht es auch hier: Gerade in der allerungünstigsten Zeit in der man es am wenigsten hätte für möglich halten können, verwirklicht sich der Plan des Buddhistischen Hauses.

Durch das große Entgegenkommen zweier Herren, Direktoren einer Siedlungsgesellschaft, ist es mir möglich geworden, ein größeres Gelände ganz in der Nähe Berlins, in hervorragend schöner und gesunder Gegend zu erwerben. Durch die opferwillige Mithilfe einiger Anhänger ist es möglich geworden, den Bau des Hauses zu beginnen und wenn diese Zeilen vor unsere Leser kommen, so ist der größere Teil des Hauses bereits fertig. Voraussichtlich zu Oktober wird die Eröffnung stattfinden und vermutlich schon vom 1. August ab wird unsere Anschrift sein: „Frohnau b. Berlin".

So viel als vorläufige Anzeige. Ueber alles nähere möge man anfragen.

Gleichzeitig ergeht die Mahnung an alle Anhänger, nach ihren Kräften beizusteuern zum Gelingen unseres Vorhabens. Jede Gabe ist willkommen, aber es schickt sich, daß der Begüterte reichlicher gibt.

Allen die gegeben haben — und wir wissen, daß manche es unter persönlichen Entbehrungen getan haben — wird an dieser Stelle gedankt. Geben im Dienst der Lehre lohnt sich!

Auch halte ich mich nicht mehr für verpflichtet, einzelne zum Geben aufzufordern, wie ich es bisher hin und wieder getan habe. Unser Unternehmen (Verlag sowohl wie Haus) ist nunmehr bekannt genug. Möge ein jeder der geben will, freiwillig und unaufgefordert geben und möge er stets zusehen, daß er die rechte Gelegenheit zum Geben nicht verpaßt.

Dr. P. Dahlke.

Zehlendorf-West b. Berlin.

ANANDA

Da nun begab sich der Wandermönch Vacchagotta zum Erhabenen; dort angelangt, begrüßte er sich freundlich mit dem Erhabenen und ließ sich nach den üblichen freundlichen Begrüßungsworten seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach der Wandermönch Vacchagotta zum Erhabenen so:

„Wie nun, Herr Gotama? Gibt es ein Selbst (atta)?"

Auf diese Worte blieb der Erhabene stumm.

„Oder aber, Herr Gotama, gibt es kein Selbst?"

Und auch zum zweiten Male blieb der Erhabene stumm.

Da nun erhob sich der Wandermönch Vacchagotta von seinem Sitz und ging fort.

Da nun, gleich nach dem Weggang des Wandermönches Vacchagotta, sprach der ehrwürdige Ananda zum Erhabenen so: „Warum wohl, o Herr, hat der Erhabene dem Wandermönch Vacchagotta auf seine Frage nicht geantwortet?"

„Wenn ich, Ananda, dem Wandermönch Vacchagotta auf die Frage: ‚Gibt es ein Selbst?' geantwortet hätte: ‚Es gibt ein Selbst', so wäre ich mit den Büßern und Brahmanen, die ein Ewiges bekennen, eins geworden. Wenn ich, Ananda, dem Wandermönch Vacchagotta auf seine Frage: ‚Gibt es kein Selbst' geantwortet hätte: ‚Es gibt kein Selbst', so wäre ich mit den Büßern und Brahmanen, die Vernichtung bekennen, eins geworden. Wenn ich, Ananda, dem Wandermönch Vacchagotta auf die Frage: ‚Gibt es ein Selbst?' geantwortet hätte: ‚Es gibt ein Selbst', würde das wohl für mich folgerichtig gewesen sein in Anbetracht des Wissens, daß alle Lebenszustände (dhamma) nichtselbst (anatta) sind?"

„Das nicht, o Herr."

„Wenn ich, Ananda, dem Wandermönch Vacchagotta auf seine Frage: ‚Gibt es kein Selbst?' geantwortet hätte: ‚Es gibt kein Selbst', so würde bei dem betörten Vacchagotta die Betörung nur noch größer geworden sein: „Ich habe ja doch vorher ein Selbst gehabt, und nunmehr gibt es das nicht." (S. N. IV S. 400.)

Wenn es ein Selbst (atta) gibt, weshalb antwortet der Buddha dann nicht: „Ja, es gibt ein Selbst," und wenn es kein Selbst gibt, weshalb antwortet er dann nicht: „Nein, es gibt kein Selbst"? Die Antwort lautet: Weil es hier nicht auf eine Aussage für oder wider ankommt, die in beiden Fällen gleich wertlos wäre, weil in beiden Fällen ein bloß begriffliches Wissen gebend, sondern hier kommt es darauf an, den Standpunkt oberhalb jener beiden Gegensätze zu erleben, der es zum Versuch der Verbegrifflichung des Problems, sei es in negativer, sei es in positiver Form, gar nicht mehr kommen läßt, weil alles begriffliche Denken als ein Be-greifen und damit als Ausdruck des Nichtwissens erkannt ist.

Der Buddha gibt mit seiner Lehre von der Nichtselbstheit kein Programm, auch keinen Beweis, weder im Sinne eines Ichselbst noch im Sinne eines Nichtselbst, sondern er gibt damit lediglich einen Anreiz zum Erleben. Daß dieses Erleben nicht im Sinne eines Ichselbst ausläuft, darüber läßt ja die zweite Begründung, die er dem Ananda gibt, sicherlich keinen Zweifel. Die Antwort: „Es gibt ein Selbst" ist unmöglich, weil ja alles nichtselbst ist; die Antwort: „Es gibt kein Selbst" ist aber auch nicht angängig, weil sie ein rein begriffliches Wissen sein und als solches nur Zwiespalt und Verwirrung anrichten würde. Einem ehrlichen Sucher mit Begriffen dienen, hat so wenig Sinn, wie einem Hungrigen die Speisekarte vorlesen. Man muß versuchen, ihn zum Essen zu bewegen, und dazu hat in diesem Fall der Wandermönch Vacchagotta keine Veranlassung geboten, weil er sich nach seiner zweiten Frage ohne weiteres entfernt hat. Er gehört eben zu jenen wissenschaftlich Denkenden, die da meinen, in den Gegensätzen alle Möglichkeiten mit eingefangen zu haben, und die nicht bedenken, daß die Gegensätze selber ja nur als Begriffe da sind, und daß es eine Höhe der Einsicht gibt, von der aus das Fragen in Gegensätzen überhaupt hinfällig wird. Wo Gegensätze, da Begriffe; wo Begriffe, da Begreifen; wo Begreifen, da Nichtwissen; wo Nichtwissen, da Behauptungen und Programme, Beweise und Widerlegungen. Wer da weiß, der kann nichts tun als

immer wieder sagen und zeigen: *So ist es!* Erleben muß ein jeder für sich selber, wie ein jeder für sich selber essen muß.

SAMSARA UND NIBBANA

Der Buddhismus gehört zum geistigen Leben der Menschheit, ist Form dieses geistigen Lebens. Wie alles andere geistige Leben auch muß er sich der Begriffe bedienen. Der Begriff ist die Einheit von Wort und Bild, von Subjekt und Objekt, von Ich und Nichtich.

Aus Wort und Bild, aus Subjekt und Objekt, aus Ich und Nichtich besteht alle Wirklichkeit. Wort und Bild sind aber selber nie und nirgends zugänglich; sie sind stets und überall nur da als Begriffe.

Der Begriff als die Einheit von Wort und Bild ist *Symbol* der Wirklichkeit; er zeigt, *daß* Wirklichkeit da ist, aber nicht *was* sie ist; gleich dem Orakel zeigt und verhüllt er in einem, verschweigt und kündet er in einem.

Welt, Wirklichkeit ist nicht selber da, sie ist da nur als das, als was wir sie begreifen, als was wir uns ihrer bewußt werden.

Alles geistige Leben ist Bewußtsein und arbeitet in Begriffen. So ist mit allem geistigen Leben der Anreiz gegeben, aus dem Symbol zur Wirklichkeit, aus dem Schein zum Sein zu kommen.

Alles geistige Leben im gewöhnlichen Sinn ist da als *Glaube* einerseits, als *Wissenschaft* anderseits. Mit diesem geistigen Leben im gewöhnlichen Sinn fällt der Buddhismus zusammen insofern, als auch bei ihm das Streben in der Richtung vom Schein zum Sein, vom Symbol zur Wirklichkeit geht.

Die Welt des Scheins, das Symbol der Wirklichkeit heißt bei ihm *Samsara*, die Welt des Seins, die Wirklichkeit selber heißt bei ihm *Nibbana*. Was ihn von allem übrigen geistigen Leben unterscheidet, ist dieses, daß bei ihm das Sein nicht zu einem Sein an sich wird, zu einem Sein mit positivem Sinn, positiver Bedeutung, sondern

lediglich zu einem *Nichtmehr-Schein*; daß bei ihm die Wirklichkeit nicht zu einer Wirklichkeit an sich wird, (wozu der Glaube als „Geist an sich", die Wissenschaft als „Körper an sich" sie machen wollen), sondern lediglich zu einem *Nichtmehr-Symbol*.

Woraus sich dann weiter ergibt, daß das Ziel des Buddhismus nicht in irgend einem Sinn gegenständlich sein kann und sich als solches begrifflich fassen läßt; denn damit würde die Spannung zwischen Symbol und Wirklichkeit nur immer wieder neu gesetzt werden, Wirklichkeit bliebe immer nur *als* solche, als Begriff da, und alles Streben zum Nibbana hin würde auf eine Mehrung des Samsara hinauslaufen.

Das Sein im verbegrifflichten Sinn, mag es zum Sein an sich des Glaubens, mag es zum Werden an sich der Wissenschaft verbegrifflicht werden, ist nichts als ein neues Symbol und kein wirklicher Fortschritt in der Wahrheitssuche. Dieser wirkliche Fortschritt ergibt sich erst dann, wenn Sein durchaus nichts ist als das Erlebnis des Nichtmehr-Scheins; wenn Wirklichkeit durchaus nichts ist als das Erlebnis des Nichtmehr-Symbols und *Nibbana durchaus nichts als das Erlebnis des Nichtmehr-Samsara*.

Was ist das aber für ein Samsara, der aufhören kann?

In buddhistischer Einsicht ist der Samsara nichts als dieses individuelle, in Nichtwissen und Durst *sichselber Verwelten*. Das ist diese einzigartige Welt, die nicht mehr dem Bewußtsein, dem Begriff *als* solche, d. h. *als* Wirklichkeit gegenüber steht und damit „Wirklichkeit" zu einem Widerspruch in sich macht (denn Wirklichkeit, die *als* solche es ist, ist eben keine „wirkliche" Wirklichkeit), sondern diese einzigartige Welt, in der Begriff und Gegenstand, Symbol und Wirklichkeit zusammenfallen in der Einheit des Erlebens.

In dieser einzigartigen Welt des sich selber Verweltens (Ichwelt) bleiben Begriff und Gegenstand, Bewußtsein und Welt nicht als Gegensätze bestehen, sondern schließen sich zu einem Wachstumsvorgang, in dem eines immer wieder in Abhängigkeit vom andern entsteht.

Diesen Vorgang des sich selber Verweltens zeigt und lehrt der Buddha im Spiel von Namarupa (Geistform) und Vinnyana (Bewußtsein). Wie beim Brennen Licht und Wärme immer wieder in Abhängigkeit von der Flamme und die Flamme immer wieder in Abhängigkeit von Licht und Wärme entsteht, so entsteht Geistform immer wieder in Abhängigkeit von Bewußtsein, Bewußtsein immer wieder in Abhängigkeit von Geistform.

Diesem Spiel von Geistform und Bewußtsein gegenüber wird die Frage, was denn hier nun Begriff und was hier Gegenstand ist, gegenstandslos sowohl wie sinnlos; weil das Ich, von dem allein aus sie Gegenstand und Sinn erhält, in diesem Spiel sich selber ausstößt.

Dieser Ausstoßungsvorgang, diese Reinigung vom Ich geschieht nicht auf Grund eines begrifflichen Gewaltaktes, als ein Hinwegdenken des Ichs gleich einer Täuschung, sondern dieser Vorgang vollzieht sich als dieser Wachstumsvorgang im Sinne des Entwachsens, wie er durch die Lehre eingeleitet wird und bei dem mit dem rechten Wissen der rechte Wandel und mit dem rechten Wandel das rechte Wissen steigt und mit beiden das Ich, dieser Häufling aus Lust, Haß, Wahn zu immer weiterer Verdünnung (tanutta) kommt, vergleichbar der Seife, die damit, daß sie ihren Gegenstand reinigt, sich selber reinigt und im sich selber Reinigen sich von sich selber reinigt.

Dieser wirkliche Samsara ist das, worauf das Paliwort samsarati geht, das wörtlich bedeutet: er samsarat, er vollzieht, erlebt einen Samsara. „Einen Samsara aber, Sariputta, der in dieser langen Zeit von mir früher nicht vollzogen worden wäre (asamsaritapubbo), den gibt es nicht, ausgenommen bei den Reinhausigen Göttern; denn wenn ich bei den Reinhausigen Göttern den Samsara vollziehen würde (samsareyyam, wörtlich: wenn ich samsaren würde), dann würde ich nicht in diese Welt zurückkehren" (M. 12).

Erst von diesem wirklichen Samsara aus erhält das Nibbana Sinn und Bedeutung, Wert und Wirklichkeit: als das Aufhören dieses sich Verweltens in Nichtwissen und

Durst — eben das Aufhören (nirodho), eben das Verlöschen (nibbanam).

Wie der Samsara in rechter Einsicht zum Vorgang wird: der Vorgang des Verweltens (samsarati = er samsarat), so wird in rechter Einsicht das Nibbana zum Vorgang: zum Vorgang des Entweltens (nibbati und nibbayati, parinibbati und parinibbayati, was alles bedeutet: er nibbanat, er entweltet, er verlöscht).

Alles Denken und alles Hoffen des Menschengeistes geht letzten Endes auf den Ausgleich zwischen Samsara und Nibbana, auf den Ausgleich dieser unerträglichen Spannung zwischen Schein und Sein, zwischen Symbol und Wirklichkeit. Dieser Ausgleich vollzieht sich so, wie allein er sich vollziehen kann und wie er sich vollziehen muß da wo der Samsara dieser Vorgang ist, der das Nichtwissen über sich selber, einen Wissens-Ausfall (a-vijja) zur Voraussetzung hat und damit zu diesem einzigartigen Ganzen wird, das nichts ist als das immer wieder neue sich Ergänzen.

Wird der Wissensausfall ausgefüllt in rechter Belehrung, so hört die Sucht des sich Ergänzens (tanha) auf; hört die auf, so hört das sich Ergänzen auf; hört das sich Ergänzen, dieses geist-körperliche Begreifen (upadana) auf, so hört Empfängnis (bhava) auf; hört Empfängnis auf, so hört Geburt (jati) auf, hört die auf, so hört eben diese ganze Leidensmasse (dukkha-kkhandha) Ich genannt auf; wie das eben so ist, wo Leben nicht ein Etwas ist, dem man auf dem Wege des Begriffes zustrebt, sei es in der rein widersinnigen, paralogischen Form der anfangslosen Unbegreifbarkeit (Glauben), sei es in der rein mitsinnigen, logischen Form der endlosen Begreifbarkeit (Wissenschaft), sondern wo Leben durch und durch nichts ist als dieses geistkörperliche Begreifen, der Weg, der dadurch entsteht, daß er begangen wird und der das Gehen selber ist. Hört das Gehen auf, hört der Weg auf; hört der Weg auf, hört Dasein auf; der Samsara „schickt sich“ zum Nibbana.

Und weshalb schickt sich der Samsara zum Nibbana? Weil sie beide Vorgang sind, Wachstum, der eine im Zeichen des Nichtwissens: Wachstum als Weiterwachsen, der

andere im Zeichen des Wissens: Wachstum als Entwachsen — letzteres als ein Wachstum des Vollendeten, d. h. dessen, der dem vollen Ende zugeht.

So lange die Flamme weiter frißt, ist sie nicht rein, sondern mischt sich immer wieder mit Brennstoff; rein wird sie erst, wenn sie hauchlos-still in sich selber brennt. Daß sie hierbei dem Verlöschen zubrennt, was kümmert das den Wahrheitssucher! Das ist ja eben einziges Kennzeichen des wirklichen Wahrheitssuchers, daß es ihm nicht auf Leben, sondern auf Wahrheit ankommt und daß er stets willig und bereit ist, Leben in den Dienst der Wahrheit zu stellen.

Mögen die Gegenstände, an denen die Flamme sich entzündet, stofflich oder geistig sein, materiell oder ideell, nah oder fern, niedrig oder hoch, grob oder fein — es ist alles Brennstoff, alles ekle Verunreinigung. „Es ist gestaltet, grob; es gibt aber ein Aufhören der Gestaltungen" (M. 102), nicht derart, daß nur „reiner Geist" zurückbliebe — das ist leere Abstraktion ohne Wirklichkeitsgehalt — sondern derart, daß das Gestalten aufhört, dieses geistkörperliche Begreifen, das Dasein selber ist.

Dieses Dasein, dieser Weg der dadurch entsteht, daß er begangen wird und der das Gehen selber ist — ob ich das ein Sein nenne, ob ich das ein Werden nenne, das ist gleichgültig; das eine ist so irrig wie das andere, weil beides Begriffe sind, ein begriffliches sich Verfangen, „Mara's Futterplatz" und weiter nichts. In Wahrheit und Wirklichkeit ist dieses Dasein *die Aufhörbarkeit* und weiter nichts. „Wie das Weltmeer nur einen Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, so hat auch diese Lehre nur einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung" (Ud. V, 5), eben weil sie nichts gibt und zeigt als dieses sich Erlösen von allem Dasein, das endgültige Verlöschen, die Aufhörbarkeit. Und hinfort bleibt das das einzige was zu tun ist: die Verwirklichung dieser Aufhörbarkeit als der letzten mit dem Dasein sich ergebenden Möglichkeit.

„Was nun diejenigen Büßer und Brahmanen betrifft, die da glauben und lehren: ‚Es gibt kein gänzliches Aufhören des Daseins', für die gehört diese Ansicht mit zur Gierig-

Der Durst (zu meinen = WÄHNen, es gibt kein Erlöschen) hindert. sie) „Es geht nicht an zu meinen, was nicht ist". Es ist alles nur im Geist [des Betreffenden]. Wer meint, es gäbe kein Entrinnen, für den gibt es das auch nicht, weil er nicht will, weil er dürstet GIER. Es läßt sich nicht widersprechen.

keit, mit zum Gebundensein, mit zum Daranhaften. Was aber diejenigen Büßer und Brahmanen betrifft, die da glauben und lehren: „Es gibt ein gänzliches Aufhören des Daseins, für die gehört diese Ansicht mit zur Gierlosigkeit, mit zum Entbundensein, mit zur Haftlosigkeit." (M. 60). Und bei solcher Ansicht mag es ja dann wohl geschehen, daß einem solchen „dieser wahrhaft unwandelbar reinen, unvergleichlich höchsten Leere Eingeburt" (M. 121) sich vollzieht.

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre, kein Gegenstand des begrifflichen Denkens, sondern Erlebnis, jenem einzigen Gebiet angehörig, in dem Begriff und Gegenstand in dieser Einheit zusammenfallen die nichts ist als sie selber: das Erleben. Und ob ich erlebe im Sinne anfangslosen sich Verwirklichens oder ob ich, im neuen Wissenswandel (vijjacarana), der einen wahrhaften Wandel von Grund auf schafft, erlebe im Sinne bisher unerhörter Entwirklichung, im Sinne dieses Wirkens, das zum Aufhören alles Wirkens führt, das ist alles Erleben. Wer wollte der Flamme, die ohne Nahrungsaufnahme dem Verlöschen zubrennt, abstreiten, daß sie wirkliche Flamme ist, sich selber als solche erlebend!

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre. Alles bleibt hier wirklich bis zum letzten Hauch und der Ausgleich zwischen Samsara und Nibbana vollzieht sich hier nicht als dieser fiktive Sprung ins Transzendente, gemeinhin „Glaube" genannt, sondern als dieses Wachsen im Sinne des Entwachsens, als Brennen im Sinne des Verlöschens. Und so geschieht es eben, daß der Samsara zum Nibbana „sich schickt", weil hier nichts sich ändert als die Voraussetzung des Daseins: im ersteren Fall der quellende Mutterschoß des Nichtwissens, das die Sucht des Begreifens nie zur Ruhe kommen läßt, im letzteren Fall die vollkommen reine Leere des Nichtmehr-Nichtwissens, die das Zuruhekommen aller Sankharas, das Daseinsaufhören selber ist, wie das Schwinden der Wolken, der blaue Himmel selber ist. Daher heißt es in S. II, 117: „Bhavanirodho nibbanam", „Daseinsaufhören ist Nibbana". Was kann die Wirklichkeit dafür, daß sie so ist, wie sie ist.

aber auch vi-bhava-[illegible]!

wie auch Silesius sagt: „Nicht du bist in der Welt, die Welt ist nur in dir".
Es ist verbrecherisch zu sagen, es gibt kein Entrinnen, od. wir sind ganz am Anfang
oder: HIE „von unsers Heils ferne aus ..." Von „seiner": stimmt, aber nicht von unserer.
An die Pharisäer: „Die ihr das Tor zuschließt vor den Menschen, ihr kommt nicht hinein u. die hineinwollen laßt ihr nicht hinein." Nur loslassen, nicht mehr haften!

EINIGES ÜBER ERNÄHRUNG

Der Mönch, der Bhikkhu, hat die Pflicht, das zu essen, was willige Spender ihm in die Schale tun. Wir sind keine Mönche und haben die Pflicht, uns unsere Nahrung und Ernährung so zu gestalten, daß sie mit dem Geist der Lehre möglichst im Einklang ist und außerdem in zweckmäßiger Weise der Lebensunterhaltung dient.

„Beim Essen wisse Maß zu halten! Gründlich überlegend magst du die Nahrung zu dir nehmen, nicht um Genuß und Behagen, nicht um Verschönung und Wohlgestalt — eben nur um dieses Leibes Erhaltung und Fristung willen, um Schaden abzuwehren, um zu helfen beim Reinheitsleben." (M. I p. 10)

Das halte man als erstes fest; als zweites dieses: Die Nahrung ist keine unwesentliche Sache, über die man kraft des Geistes und kraft eines höheren Lebens hinweggehen könnte: Wir alle sind ja von der Ernährung abhängig. „Alle Wesen sind Ernährungs-ständig," das ist der einheitliche Satz. Wenn der Buddha nach längerer Zeit einen Mönch wiedersieht, so fragt er: „Geht es dir, Mönch, erträglich? Geht es dir leidlich? Hast du auch nicht mit dem Almosen Schwierigkeit?"

Die Pflicht jedes Denkenden ist es, seine Nahrung in Einklang zu bringen mit diesen beiden Grundsätzen: nicht mehr, wie notwendig ist, aber auch so viel, wie notwendig ist, um sich bei geistiger und leiblicher Gesundheit und Frische zu erhalten.

Damit ist eine quantitative wie qualitative Grenzlinie gegeben. Mäßigkeit in allem ist eben so sehr erstes Gebot, wie das Abweisen aller Ueppigkeit und alles Ueberflüssigen es ist. Wer in der Menge nicht Maß hält, der mag auch bei Trockenbrot ein Fresser sein, und wer auf Leckerbissen und Feinheiten der Küche Wert legt, der ist ein Fresser, auch wenn er wenig ißt; was beiläufig nicht oft der Fall sein wird, denn die stärkste Verleitung zur Unmäßigkeit ist die zu große Auswahl der Speisen, eine reich besetzte Tafel. Wer ein Stück Brot und eine Schale Sauermilch ißt,

der wird nicht leicht in die Gefahr kommen, mehr zu essen, als zur Sättigung und zur Erhaltung nötig ist.

Was sollen wir essen? Das Natürlichste ist immer das Beste. Natürlich ist, was die Natur bietet, d. h. das, was der Erdboden hervorbringt. Das wichtigste Erzeugnis des Erdbodens ist das Korn irgendeiner Art: Reis, Weizen, Roggen, Hafer, Gerste, Hirse und anderes. Sie sind „Darbietungen" der Natur im eigentlichsten Sinne. Die Aehre bietet sich selber dar.

Diese Darbietung scheint mir die erste und natürlichste zu sein, früher und natürlicher wie die Baumfrüchte. Ein Entwicklungszustand, in dem der Mensch, Gorilla-ähnlich, sich seine Nahrung von den Bäumen pflückte, mag dagewesen sein — wer kann wissen, welche Möglichkeiten sich in den Anfangslosigkeiten bergen —, aber wir wissen: vor dem Ich steht das Ich, immer wieder, immer wieder, der Kappa's spottend, und wo der Mensch vor Billionen Jahren seine Nahrung von den Bäumen pflückte, mit den Affen um den Raub streitend, da mögen vor Billionen mal Billionen Jahren Städte geblüht haben und wogende Felder der Ernte zugereift sein. Tatsache ist: Seit historischen Zeiten ist der Mensch so beschaffen, daß seine natürlichste Nahrung das Korn ist.

In den Tropen wird das Korn gekocht gegessen als Reis; wir essen es gemahlen und gebacken als Brot. Das Brot ist unsere wichtigste Nahrung, daher auch von großer Wichtigkeit, daß man ein g u t e s Brot ißt. Nahrung muß eben so beschaffen sein, daß sie auch Nahrung gibt.

Die nächstwichtige Nahrung sind die Knollenfrüchte: unsere Kartoffel, die süße Kartoffel der Tropen, der Taro der Südsee-Inseln usw. Die Natur biete sie nicht so unmittelbar dar wie die Körner- und Baum-, Strauch- und Staudenfrüchte; man muß sie unter der Erde suchen, und sie sind auch nicht mehr in dem Maße natürliche Menschennahrung wie die Kornfrucht.

Die beste von den Knollenfrüchten ist unsere Kartoffel. Sie ist, nächst Brot, beste und wichtigste Nahrung, aber auch ihr haftet schon der Fehler an, der allen Knollenfrüchten anhaftet: einseitig und im Uebermaß genossen,

schaffen sie einen kranken Stoffwechsel. Der Mensch kann viel leichter allein von Reis oder Brot als von Kartoffeln leben. Einseitige Knollenesser werden leicht dickbäuchig und fettleibig. Man kann sich den Asketen sehr wohl mit einem Stück trockenen Gerstenbrotes denken, aber schlecht mit einem Napf Kartoffeln. Völker, die hauptsächlich von Knollen-Nahrung leben, sind träge, fett und widerstandsunfähig. Das klassische Beispiel sind die Eingeborenen Hawaiis, die fast ausschließlich von Taro-Brei leben. Ich denke mit gelindem Grauen an die Typen, wie ich sie auf dem Markt in Honolulu herumhocken und liegen gesehen habe, gemästeten Mutterschweinen nicht unähnlich. In Samoa ist es besser, aber auch hier herrscht das, was der Fachmann den „pastösen Typ" nennt.

Dritte Darbietung der Natur sind die Gemüse, am reichlichsten vertreten als Kohlgemüse. Sie sind noch weniger zur allgemeinen Ernährung brauchbar wie die Knollen. Es gibt keinen Menschen, der nicht ein gutes Brot vertrüge; was wollte er essen, wenn er das nicht vertrüge! Es gibt wenige Menschen, die Kartoffeln nicht vertragen, aber es gibt ziemlich viel Menschen, die Kohl oder sonstige Gemüse nicht vertragen.

Das gleiche und in noch höherem Maße gilt von den Hülsenfrüchten (Erbsen, Bohnen, Linsen, japanische Soja usw.). Sie enthalten zuviel Nährstoff und sind daher für viele Menschen ungeeignet. Sie belasten den Stoffwechsel, erschweren die Verbrennung, lassen die Ichflamme trübe brennen, gleich der Flamme der zu viel Kohlen aufgebürdet werden. Den gleichen Fehler hat auch eine Baumfrucht: die eßbare Kastanie. Alle diese Sachen sind nur geeignet für körperliche Schwerarbeiter. Man lasse sie Schmieden und Holzhackern; der geistige Mensch meide sie. Im alten Aegypten waren den Priestern die Bohnen verboten.

Außer diesen Sachen bietet die Natur Fette und Süßstoffe; Fette in der Olive, der Erdnuß, dem Mohn, dem Leinsamen, der Kopra usw., Süßstoffe im Zuckerrohr, der Zuckerrübe usw. Beide sind natürliche Nährstoffe, und ein jeder mag sie genießen, freilich auch in einer Form, die so natürlich wie möglich ist, und die nicht dem Bedürfnis nach Wohlge-

schmack unnötig nachgibt. Fette sollen möglichst in frischer Form gegessen werden und nicht durch Feuer verändert (als Gebackenes und Gebratenes), wo sie aus der wohltätigen Nahrung, die den Stoffwechsel schmeidig hält, zum verschlackenden Hindernis werden und dabei zu allerhand Raffinement in der Küche verleiten.

Das gleiche gilt von den süßenden Stoffen. Sie sollen möglichst nicht in der „raffinierten" Form als weißer Zucker genossen werden, wo dann leicht allerhand kochlicher und backlicher Unfug damit angerichtet wird, sondern möglichst in der Form, wie sie den natürlichen Stoffen frisch entpreßt werden (Zuckerrohrsaft, Rübensaft).

Von allen diesen Sachen gilt freilich, daß, wer sie genießt, sich sorgfältig befragen muß: Nehme ich sie auch nicht aus Leckerei und Neigung zum Wohlgeschmack, sondern nehme ich sie zu dem Zweck, um meiner Nahrung die Mischung zu geben, bei der meine Ernährung am besten, vollkommensten, reibungslosesten sich gestaltet? Denn es könnte sein, daß einer, der infolge überkärglicher Nahrung unter der Last und Schwierigkeit der körperlichen Funktionen leidet, davon mehr Schaden hat als die asketische Nahrung ihn fördert. Fühlt er den Drang zu asketischer Lebensweise, gut! Aber das wichtigste ist innere Ausgeglichenheit, körperlich wie geistig, und da heißt es eben, sich um eine derartige Ausgeglichenheit ehrlich und ernsthaft mühen. Ein Ernährungs-Dogma gibt es so wenig, wie es ein Dogma überhaupt gibt; man muß sich das alles im Denken erleben, und letzten Endes ist alles geistige Leben eine Sache der Ehrlichkeit.

Nun zu der schwierigen und wichtigen Frage: Dürfen wir Fleisch essen?

Die Stellung, die der Buddha zu dieser Frage einnahm, ist bekannt, aber sie hat Gültigkeit nur für die Mönchschaft. Beim Mönch handelt es sich nicht darum, ob er Fleisch essen darf oder nicht, sondern darum, daß er das ißt, was ihm in die Schale gelegt wird, vorausgesetzt, daß er damit nicht das erste Sila (kein lebendes Wesen des Lebens berauben!) verletzt. Er darf Fleisch essen, ausgenommen er weiß, daß das Tier getötet ist zu dem Zweck, um ihn zu bewirten.

Wer sich nicht in den Gedankengang des Buddhismus hineingearbeitet hat, der wird kaum aus der Ueberzeugung herauskommen, daß hier ein Mangel an Folgerichtigkeit vorliegt. Das Töten verbieten und das Fleischessen erlauben, das ist eine Inkonsequenz; denn man unterstützt ja doch das Töten damit, daß man Fleisch ißt!

Das ist fraglos richtig; aber der buddhistische Mönch hat nicht die Aufgabe, die Welt besser zu machen, sondern sich selber zu befreien und dem gegenüber hat alles andere nur symptomatischen Wert. Ein Speise-Dogma, wie bei anderen Mönchschaften, gibt es nicht für ihn.

Ganz anders liegt die Sache bei uns Laien. Wir müssen uns unsere Nahrung selber beschaffen und unsere Verantwortlichkeit in dieser Hinsicht ist daher eine ganz andere, wie beim Bhikkhu,. geht auch in ganz anderer Richtung. Bei uns Laien bleibt die entscheidende Frage diese: Machen wir uns auch keines Verstoßes gegen das erste Sila schuldig, wenn wir Fleisch essen, indem wir damit töten helfen, also indirekt töten?

Aber auch hier gilt die Tatsache: Speise-Dogmen gibt es nicht. Ein jeder muß sich das im Denken erleben. Wenn er in einem Fall bei ehrlicher und unvoreingenommener Ueberlegung merkt, fühlt: „Hier helfe ich mit töten," so darf er nicht essen. Es ist wie bei einem Würfel Salz, den man in eine Wasserlösung tut. Bis zu einer gewissen Verdünnung hin merkt man den Salzgeschmack, über eine gewisse Verdünnung hinaus merkt man ihn eben nicht mehr. Ebenso: Bis zu einer gewissen Erlebens-Verdünnung d. h. bis zu einer gewissen Entfernung von Ort und Zeitpunkt des Tötens schmecke ich die Lebensberaubung: an dieser Tötung habe ich indirekt noch Anteil, das darf ich nicht essen und kann ich nicht essen, weil ich den Mord darin schmecke. Ueber eine gewisse Entfernung von Art und Zeitpunkt des Tötens hinaus schmecke ich die Lebensberaubung nicht mehr; an dieser Tötung habe ich auch indirekt keinen Anteil, das darf ich essen, eben weil ich es essen kann, weil ich keinen Mord mehr darin schmecke.

Man sieht, daß die ganze Frage, wenn sie kein Dogma und Prinzip bleibt, sondern ins Erleben gerückt wird,

eben auch in jedem einzelnen Fall im Erleben sich lösen muß und alles kommt somit auf die Feinheit und Empfindlichkeit an, mit der der Einzelne ausgestattet ist und sie wird wieder davon abhängen, wie weit er sich mit der ganzen Frage gedanklich beschäftigt hat. Wenn ich irgendwo zu Gast bin und ich weiß, es wird meinetwegen ein Huhn oder Lamm geschlachtet, so gehört keine sehr große Empfindlichkeit dazu, um den Mord zu schmecken. Wenn ich aber im Gasthof einer Großstadt ein Fleischgericht vorgesetzt erhalte, so mag es sein, daß ich den Mord nicht schmecke. Aber alles kommt darauf an, daß man achtsam bleibt und ehrlich sich selber gegenüber.

Ich denke da eben an die Verhältnisse, wie sie z. B. auf den singhalesischen Dörfern in Ceylon herrschen. Man will das erste Sila halten, niemand will sich mit dem Verbrechen des Tötens belasten, aber man will auch Fleisch essen. So erlaubt man denn dem christlichen oder muhammedanischen Schlächter das Handwerk und hat Fleisch und ein gutes Gewissen in einem. Darin steckt ein gut Teil Jesuitismus und der ernsthaft Strebende soll sich wohl bedenken, ob er von solchem Fleisch essen darf.

Der dieses schreibt muß sich den Vorwurf machen, daß er es lange Zeit versäumt hat, auf diesem Gebiet das Maß von Empfindlichkeit auszubilden, das ein jeder Denkende verpflichtet ist, auszubilden, ohne in Tüfteleien zu verfallen. In Neuseeland erzählte man mir einmal eine drollige Geschichte. In Rotorua, dem Gebiet der heißen Quellen, sind die Maoris, Männer wie Weiber, gewöhnt, nackt zu baden. Eine englische Dame, deren Haus nahe dem Badeplatz lag, beschwerte sich bei der Behörde, daß dieser Anblick ihr Schamgefühl verletze. Daraufhin wurde der Badeplatz für die Maoris weit nach außerhalb verlegt, mit dem Ergebnis, daß die Miß sich aufs neue beschwerte, denn nunmehr könne sie die Badenden *mit dem Fernrohr erkennen*!

Das nenne ich Tüftelei. Solche Tüfteleien soll man nirgends begehen, auch nicht beim Fleischessen. Wenn man ein gedankliches Fernrohr braucht, um in einer Fleischspeise noch den Mord zu sehen, so tüftelt man eben. Wenn man

aber die natürliche Empfindlichkeit schärft, so tüftelt man nicht, sondern tut seine Pflicht.

Vor einiger Zeit las ich in einer Zeitschrift einen Aufsatz über das Schlachthaus in Chicago. Der Schreiber ist kein Vegetarier, schreibt auch garnicht in der Absicht, tierfreundliche Gefühle zu erwecken und Propaganda zu machen; er berichtet nur nüchtern, als Reporter, was er gesehen und erlebt hat. Aber gerade sein Bericht wirkt erschütternd. Die Qual dieser angstzitternden Tierleiber, die schwere Wucht dieses Massen-Todesahnens schreit — nicht zum Himmel; der ist weit und kümmert uns wenig; sie schreit zum Denken, zum menschlichen Denken, dieser höchsten Instanz aller Wirklichkeit. Kann der Mensch es verantworten, Tiere seiner Genußsucht zu opfern und benötigt der Denkende wirklich des geistigen Fernrohres, um die Gefahr zu sehen, die für ihn darin liegt, daß er von einer so geschaffenen und beschaffenen Nahrung mit ißt!? Ach, möchten wir doch alle in diesem Punkt so ernsthaft und ehrlich sein, wie die furchtbare Verantwortlichkeit unseres Menschtums es fordert!

Wäre es dann aber nicht einfacher, man setzte für alle Buddhisten das Verbot des Fleischessens fest? So wären doch alle Schwierigkeiten mit einem Schlage gehoben. — Die Schwierigkeiten dieses Punktes wären freilich mit einem Schlage gehoben, aber neue, vielleicht größere Schwierigkeiten würden sich von anderer Seite her erheben. Ich habe darüber in der Neu-Buddhistischen Zeitschrift (1921) geschrieben, möge man da nachlesen.

Buddhismus ist Umdenken. Daß ich auf Grund dieses Umdenkens oder trotz dieses Umdenkens je dahin kommen könnte, Leben zu rauben und dabei ein gutes Gewissen zu behalten, das gibt es nicht; daß aber auf Grund bzw. trotz dieses Umdenkens Fälle eintreten können, daß ich Fleisch esse und dabei ein gutes Gewissen behalte, das gibt es. Es ist eben so! Möge ein jeder versuchen, in Wachsamkeit und Ehrlichkeit sich selber das rechte zu erleben.

Alles in allem: Fleisch ist kein Nahrungsmittel, das die Natur „darbietet". Die wunderbare Erzählung in den Acta sanctorum, den Heiligenleben der katholischen

Kirche: daß ein gewisser Sankt Soundso so kolossal heilig gewesen sei, daß die Hasen und Rebhühner und anderes Getier freiwillig sich zur Ehre gedrängt hätten, seinen Kochtopf zu füllen, ist nichts als eine gedankliche Verirrung, die viel mehr nach Wohlleben als nach Heiligkeit schmeckt. Wir alle miteinander haben alle Ursache, vorsichtig im Denken und Ausdenken zu sein; denn unsere Gefühle haben die gefährliche Eigenschaft, sich nach dem zu formen, was wir denken und gedacht haben. Es gibt keine Schandtat gegen menschliches Fühlen, die der Mensch nicht verdauen könnte, wenn er sie sich vorher im Denken genügend appetitlich gemacht hat. Darum sorge man vor allem für Reinlichkeit im Denken, so wird Reinlichkeit im Fühlen sicherlich nachfolgen.

Nun gibt es aber Nahrungsmittel auch im Tierreich, die die Natur darbietet, ohne daß es deswegen nötig ist, ihre Träger und Spender des Lebens zu berauben.

Da ist in erster Linie die Milch zu nennen, dieses Erzeugnis mütterlicher Güte. Und voll von Güte, ganz und gar, ist dieses Nahrungsmittel, in allen seinen Entwicklungsformen: als Milch, als Butter, als Käse und hier wieder allerhand Unterformen: Dickmilch, Buttermilch, Sahne, Weißkäse usw. Milch in ihren verschiedenen Möglichkeiten und Brot genügt durchaus zur Ernährung. Damit kann man billig, einfach, würdig leben und seinen Leib in dem Ernährungszustand erhalten, der nötig ist, damit die höchste Aufgabe, das Arbeiten an der Befreiung, nicht leidet. Wer will, der mag Obst, vor allem gedörrtes, dazu essen oder er mag auch Gemüse dazu essen in einer Form, die kein Kochen verlangt: Salat, Radieschen, rohes Sauerkraut, Möhren und ähnliches. Wer sich nicht damit befassen will, das Fett der Milch zu verarbeiten und zu verwenden, sondern wer es vorzieht, die Magermilch zu kaufen, der mag statt dessen ein Pflanzenfett benutzen, eins der oben genannten Oele. So kann er billig, einfach, schmackhaft, bekömmlich, reinlich leben.

Das nächstwichtige tierische Nahrungsmittel ist das Ei. Es scheidet für uns so gut wie ganz aus; bedenklich in

gedanklicher Hinsicht und auch gesundheitlich nicht von dem Wert, den man ihm gerne beimißt.

Bliebe zu erwähnen nur noch dieses köstliche Nahrungsmittel: der Honig, der für uns und alle mit der Neigung zur Askese Behafteten einen besonderen Reiz hat, weil er im Körper so gut wie restlos verbrannt wird. Er nährt, ohne Schlacken zurückzulassen. Man könnte sich wohl denken, daß ein Mensch, der seinem Körper nur Wasser und Honig zuführt, leben könnte, ohne der Last der Darm-Ausscheidungen unterworfen zu sein. Deswegen möchte ich mir auch nicht gern den Honig als Speise eines Johannes des Täufers wegphilologisieren lassen. Ein solcher Asket in der Wüste, der täglich etwa nur einen Mund voll Honig nimmt, mag leben, unberechenbar lange leben, frei von lästigem Körperzwang, ein echter Asket. Unter solcher Nahrung, stelle ich mir den Asketen am liebsten vor. Ein solcher Mensch wird abmagern bis aufs äußerste, aber er mag körperlich und geistig gesund bleiben.

Es ist heute viel von Fastenkuren die Rede und es wird auch viel derartiges wirklich geübt. Der dieses schreibt, ist weder als Buddhist noch als Arzt ein Freund solcher Kuren. Der Buddha hat, wie er in seiner eigenen Lebensgeschichte erzählt (z. B. M. 12), dieses alles bis aufs äußerste durchgemacht und das Ergebnis war: der Pfad der Mitte, die majjhima patipada. „Und auch durch dieses Treiben, Sariputta, durch diese Zucht, durch dieses schwere Mühen konnte ich den Vorzug der über menschliche Fähigkeiten hinausgehenden, vollendet edlen Wissenseinsicht nicht erreichen." Bei ihm gehörte dieses alles zum Bodhisatta-Gang; über die Kappa's hinschreitend mußte in der Reibung an der Wirklichkeit ursprünglich die Flamme erzeugt werden, die in der Weihenacht von Uruvela hochflammte und bis in die fernsten Himmel hin die Welt durchleuchtete. Uns allen wird der Dhamma geboten, wie ein Licht ein anderes ansteckt. Der furchtbare Gang der Selbstpeinigung, der zum Bodhisattatum gehört wie das gewaltsame Aneinanderreiben der Hölzer zum Flamme-Erzeugen gehört — ich sage: dieser Gang ist

uns erspart. Von uns mag ein jeder sich das Maß an Askese erleben, das er zu seinem Fortschritt für nötig hält, auf keinen Fall soll er die Grenze überschreiten, die nicht überschritten werden darf, ohne daß dieses wichtigste Instrument der Befreiung: das gesunde Denken geschädigt wird; man könnte sonst leicht als Mangelhaftigkeit der Lehre das deuten, was in Wahrheit nur fehlerhaftes Anfassen unsererseits ist. Einer der wie weiland Sona im Ueberschwang asketischen Dranges, nacktfüßig so lange auf und ab wandelt, bis das Blut seiner Sohlen ihm den Weg färbt, der ist dann gar zu leicht geneigt zu sagen: „Diese Lehre taugt nicht. Ich will lieber zum üblichen Leben zurückkehren." Buddhismus ist Umdenken, wirkliches Denken ist Wachsen, Wachstum will Zeit haben und Gelindigkeit. Der Glutwind der Wüste beschleunigt nicht das Wachstum, sondern tötet es.

Es soll ja durchaus nicht abgestritten werden, daß die Verhältnisse sich so gestalten, daß einer sich sagt: Es ist besser für mich, einen Tag ohne Nahrung zu bleiben, zwei Tage, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage ohne Nahrung zu bleiben. „Ich aber, ihr Nigantha-Freunde, bin imstande, ohne mit dem Körper mich zu regen, ohne ein Wort zu reden, sieben Tage und Nächte in völligem Wohlbefinden zu verweilen" (M. 14). Es mag auch sein, daß einer aus bloß gesundheitlichen Rücksichten, um den Körper von Schlacken zu befreien, fasten will. Auch in solchem Fall warne ich vor Uebertreibungen, die leicht das zarte Gewirke der Nerven und des Gehirns stören oder schädigen können. Auch in solchem Fall tut man besser, dem Körper dabei Stoffe zuzuführen, die nähren, ohne Reste zu hinterlassen, ein Amt das, wie schon gesagt, am besten der Honig erfüllt und nächstdem wohl der Milchzucker.

Abschließend: Alle diese Fragen können nicht gelöst werden durch Satzungen, sondern sie müssen sich selber lösen im Erleben, wenn man nur die Lehre immer gut im Denken und im Herzen trägt „Was einem solchen wirklich Gewordenen Einsicht ist, das ist ihm rechte Einsicht, was einem solchen wirklich Gewordenen Entschluß ist, das ist ihm rechter Entschluß." (M. 149.)

ÜBER ENTWICKELUNG

Das ganze moderne Geistesleben läßt sich kurz zusammenfassen unter dem Stichwort „Entwickelung"; nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch nach Form und Ausdrucksweise, wird es beherrscht vom Entwickelungsgedanken. Aller Entwicklungslehre liegt letzten Endes die selbstüberhebliche Idee zugrunde, daß der Mensch irgendwann, irgendwie doch einmal imstande sein wird, dem Weltgeschehen und damit sich selber die Direktive zu geben und das Endziel vorzuschreiben. Man ist es müde, den lieben Gott den Kutscher des Weltwagens sein zu lassen, man schwingt sich selber auf den Bock und sucht die Sache dadurch plausibler und schmackhafter zu machen, daß man sich mit voller Lebendigkeit in die Möglichkeit einer sich bis ins Transzendente verlierenden Verbesserung und Erhöhung des Menschen- und Weltschicksals und in die Vorstellung, daß der Einzelne am schließlichen Ausgang des ganzen Weltprozesses die Mitverantwortung trage, hineinarbeitet.

Zu einer solchen praktischen und alle Freunde des Guten wahrhaft bestechenden Entwicklungslehre hat man sich durchgearbeitet, nicht etwa weil man es müde geworden wäre zu glauben; man ist nur dieser vergeblichen, ja in sich selber widerspruchsvollen Versuche des Glaubens im kirchlichen Sinne müde geworden, bei dem der Mensch gerade durch seinen Glaubensakt sich mit dem Verstande das zerstört, was er sich mit dem Gefühl gewonnen hat: den Gott als absolute Kraft. Denn damit, daß man an ihn glaubt, tritt man ja in Relation, in Beziehung zu ihm und zerstört seine Absolutheit. Die eine Hand nimmt das weg, was die andere gegeben hat und man bleibt im Widerspruch in sich stecken: Ist Gott absolut (d. h. losgelöst von allen Relationen), so kann er nicht in Beziehung zur Welt und damit zu mir stehen und ich kann nicht an ihn glauben; kann ich aber an ihn glauben, so kann er nicht absolut sein und ich habe keinen Grund mehr an ihn zu glauben.

Dieser Gedankengang, dieses Dilemna wird von den allermeisten Gläubigen nicht bewußt, rein ausgedacht, aber es wirkt unbewußt in ihnen, in dem sie alle zerquälenden

Zweifel: Wie kann Gott, als die absolute Kraft, als der Allmächtige, die und die Ungerechtigkeit dulden, das und das Unglück geschehen lassen und vor allem der schlimmste und zerquälendste Zweifel: Wie kann Gott sich vor sich selber und vor mir, dem Gläubigen, so kompromittieren, daß er mich an seiner Allgüte, an seiner Allmacht und damit an sich selber zweifeln läßt?!

Also wie gesagt, mit der modernen Entwicklungslehre sucht man nicht den Glauben, sondern diesen in sich selber widerspruchsvollen Glauben in der Form eines absoluten d. h. dem Weltganzen als Schöpfer gegenüberstehenden Gottes zu entgehen; man besinnt sich auf sich selber, auf die allerhand unbegreiflichen Fähigkeiten, die in uns ruhen, auf alle die Wunder des Unbewußten, das ja unendlich viel mehr zu wissen scheint wie das Bewußtsein; mystisch gesprochen: man besinnt sich auf die unbegreifliche Möglichkeit des „Kennens ohne Erkennen“ (gleich dem Neugeborenen, das die Muttermilch kennt und sie annimmt oder abweist, ohne sie zu erkennen), man faßt Mut und, um im obigen Vergleich zu bleiben, man schwingt sich selber auf den Kutschbock des Weltenwagens und faßt die Zügel selber in die Hand und macht sich zu diesem gewagten Unterfangen Mut in der Vorstellung, daß nicht nur für das eigene, sondern für das Weltheil „die Mitarbeit des Individuums schlechthin nicht entbehrlich ist“, kurz: statt an Gott glaubt man an sich selber und meint dadurch den Gefahren des Weges ins Absolute zu entgehen.

Die Arbeit, die mir diese Bemerkungen über Entwicklung eingibt, ist ein Aufsatz von Dr. A. Baumgarten im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (Bd. XVI, Heft 3), betitelt: „Neueste Richtungen der allgemeinen Philosophie und die Zukunftsaussichten der Rechtsphilosophie“.

Diese Arbeit stellt sicherlich das klarste und überragendste dar, was vom Standpunkt des gewöhnlichen d. h. nicht-buddhistischen Denkens aus über diesen alles umfassenden Gegenstand gesagt werden kann und ist insofern für jeden Denkenden aufs äußerste belehrend, aber, wie

alles weltliche d. h. nicht buddhistische Denken so gehört auch diese Abhandlung zu der unendlichen Zahl der Versuche, der Welt als ganzem gegenüber vom Bewußtsein aus einen Standpunkt einzunehmen. Da aber die Welt, man mag sich anstellen wie man will, immer nur als begriffliche da ist d. h. als das als was wir uns ihrer bewußt werden, so ist jeder derartige Versuch auch ein Versuch, sich selber gegenüber einen Standpunkt einzunehmen, wobei dann im Endergebnis nichts herauskommen kann, als jene bekannte Drehbewegung, bei der man entweder schwindelig wird oder freiwillig aufhören muß sich zu drehen, in ehrfurchtsvollem Schauer ein Unbegreifliches anerkennend.

Als was man hierbei die Welt zu begreifen sucht, das bleibt sich gleich. Das Verfahren an und für sich ist notwendig ein sich Ver-fahren. Der dialektischen Münchhausiade einer „Kritik der reinen Vernunft", der der Verfasser beiläufig manchen (berechtigten) Seitenhieb versetzt, steht hier die wirkliche Münchhausiade einer „Kritik der reinen Wirklichkeit" gegenüber. Beide, die Kant'sche „Kritik der reinen Vernunft" wie die Baumgarten'sche „Kritik der reinen Wirklichkeit" sind *rein* nur, weil sie, rein von allem Gegenständlichen, sich in reiner Einbildung, im rein Ein-bildnerischen ergehen.

Um von Entwicklung sprechen zu können, muß man ein Maß haben, an dem man sie mißt, ebenso wie man, um von Bewegung reden zu können, ein Maß haben muß, an dem man sie mißt. Bewegung ist immer nur möglich und denkbar in Beziehung auf ein Feststehendes, an dem sie gemessen werden, auf das sie bezogen werden kann, d. h. absolute Bewegung ist sinnlos; unmöglich und undenkbar in einem. Der Astronom kann nicht die Bewegung des Weltalls messen, sondern nur Bewegungen innerhalb desselben und will er uns das erstere weis machen, so treibt er Jongleur-Kunststücke mit dem Wort „Weltall". Ebenso: der Biologe bzw. Philosoph kann nicht die Entwicklung des Ganzen messen, weil ihm der Maßstab fehlt, woran er messen könnte. Noch nie hat Einigkeit darüber geherrscht, ob die Entwicklungsfahrt zum Himmel und zum Ewigen Leben in Gott wirklich eine Fahrt in diesem Sinne ist; es hat immer

Leute gegeben, die darin, Lichtenberg'isch gesprochen, die „nordwestliche Durchfahrt zum Teufel“ sehen. Weshalb? Weil es sich in dieser Entwicklungslinie zu Gott hin um eine Bewegung des Ganzen handeln würde und weil der Maßstab fehlt, woran man diese Bewegung messen könnte, wobei dann die Ansicht, daß es abwärts geht, genau so viel Berechtigung hat und mit den gleichen einleuchtenden Gründen gestützt werden kann wie die, daß es aufwärts geht.

„Geht es denn nun wirklich in der Welt dem Glück entgegen?“ fragt Dr. Baumgarten. Nun freilich, wie sollte es nicht dem Glück entgegen gehen, wenn man das Glück selber ist, sozusagen in eine Enveloppe gesteckt, die man abstreifen kann.

Daß mit dem entscheidenden Moment, wo der Mensch seine Mitverantwortlichkeit am Weltausgang empfinden lernt, auch eine entscheidende Wendung in seinem geschäftlichen Verhältnis zum bisherigen Weltenchef eintreten muß, ist ohne weiteres klar. Der Spieß wird umgedreht. Der alttestamentliche Satz vom „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ wird gegen den Gott selber angewandt. Er hat sich entweder damit abzufinden, daß er Mensch wird, oder er mag sehen wo er bleibt im Universum. „Der Mensch ist das Universum; kein Wunder, daß er Gottes Leben lebt“, sagt unser Verfasser; wie gesagt: in der modernen Entwicklungslehre geht die Reise nicht mehr zu Gott und zum Himmel, — das macht zu viele verstandesmäßige Unzuträglichkeiten und macht aus dem Sinn der Welt letzten Endes einen Un-sinn —, sondern die Reise geht hier zu sich selber hin. „Es bleibt somit keine andere Wahl, als daß wir in Gott das persönliche Wesen sehen, das sein wird, wenn die ganze Fülle des im Unbewußten keimhaft Ruhenden zur hellen bewußten Wirklichkeit sich entwickelt hat. In diesem Gott muß dereinst das individuelle Ich sich wiederfinden. Nur wird es dann nicht mehr Individuum sein, sondern Gott, der es der Anlage nach schon vorher war.“

Es ist, als ob einer, den die Sinnlichkeit treibt, sagt: „Lieben muß ich! Und da ich die eine nicht lieben kann,

so liebe ich die andere." Ebenso sagt B.: „Glauben muß ich! Und da ich an den kirchlichen Gott nicht glauben kann, so glaube ich an den Ich-Gott." Weshalb sollte der Mensch nicht sich selber „Gott" nennen können, aber der Vorgang hat doch Sinn nur, wenn er weiß, was Gott ist. So kommt es, daß das ganze Ergebnis von B.'s feinen und lehrreichen Ausführungen nichts ist, als ein neues Programm: der „Immanentismus", der auch nur dem Namen nach neu ist. Nach einem nutzlosen Hin und Her, das sich unter allerhand gelehrten Schlagworten wie Positivismus, Phänomenologie usw. versteckt, ist man wieder einmal beim indischen Vedanta in moderner Aufmachung angelangt; das hin- und herschwankende Glücksrad des Nichtwissens hat hat sich wieder einmal auf ein bestimmtes Zeichen eingestellt und man jubelt über den großen Treffer, aber, wie das eben so geschieht bei Dingen, die nicht richtig durchdacht sind: der hinkende Bote stellt sich gleichfalls ein und macht die ganze Herrlichkeit illusorisch. Prof. Baumgarten fährt fort: „Wie aber soll man es sich vorstellen, daß aus der evidentermaßen so dürftigen Erscheinung des individuellen Ich ein universelles Wesen wird, ohne daß die Identität des Ich's dabei zugrunde geht?"

Es ist zum Erstaunen, wie ein so klarer, so überragender Kopf alle seine Klarheit und Ueberlegenheit in der Kritik anderer verpufft und für sich selber nichts übrig behält als eine trübe, sauersüße Grundsuppe, von der jeder wirkliche Denker sich unbefriedigt abwendet.

Prof. B. fährt fort: „Daß wir auf diese Frage nicht eine völlig befriedigende Antwort geben wollen, braucht nach allem Vorausgehenden kaum betont zu werden. Wir möchten es nur, was wir bezüglich des Entwicklungsganges behaupten, einem möglichst weiten Kreise einigermaßen annehmbar machen."

Man ruft erstaunt aus: So viel menschliche Bescheidenheit nach einem so tollkühnen Sprung ins Uebermenschliche! Lohnt es sich denn wegen einer so winzigen Ernte, die Glut des Sinai zu verlassen und das Opfer von Golgatha zu verwerfen?! Ich weiß, ich stehe im Begriff trivial zu werden, aber ich finde im Augenblick nichts besseres: Ein Knabe

wollte Mäuse fangen. Sein dazu kommender Vater fragt ihn: „Wie viel hast du denn schon gefangen?“ Der Junge: Wenn ich diese gefangen habe, auf die ich jetzt eben lauere und noch eine, so habe ich zwei gefangen.“

Aehnlichen Charakter trägt die Anweisung, die Prof. B. der Menschheit auf ihr zukünftiges Glück gibt. Die Begründung, die er für seine Zukunftsmusik gibt, ist ja eben die Phrase, mit der tausend andere sich und die Welt betrogen haben, heute noch betrügen und für alle Zukunft betrügen werden: „Sehen wir hier (gemeint sind gewisse Tatsachen der Hypnose) nicht ganz unmittelbar, wie das Ich etwas Tieferes, Selbständigeres, Bleibenderes ist als die Personen, die, dem Wort entsprechend, wie Masken darauf gedrückt sind?“ Das nennen wir Buddhisten ja eben den nicht-wirklichen Denker, wenn einer sich von der Auf- und Zudringlichkeit dieses Ich imponieren läßt und es vorweg und unbesehen zum „Herrn von Absolut“ macht und das ist ja eben das Kennzeichn des wirklichen Denkers, daß er das Ich nicht vorweg und unbesehen als das nimmt als was es sich aufdrängt; daß er sich von seiner Auf- und Zudringlichkeit nicht imponieren läßt, sondern unbestochen von der Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit dieses I c h b i n I c h an den saugenden Abgrund sich heranwagt, selbst auf die Gefahr hin, daß er damit die Möglichkeit alles weiteren Begreifens sich selber entziehen könnte.

Daß ein Beharrendes im Wechsel da ist, was will das sagen! Wenn der Strudel im Fluß, die Flamme im Reisig Bewußtsein hätten, so würden sie auch sagen: „Ich bin der Strudel! Ich bin die Flamme!“ Mag ein jeder sich anstellen wie er will, er erlebt in der Inschau sich selber immer nur als ein flammenartiges Werden, buddhistisch gesprochen: als die P a n c u p a d a n a k k h a n d h a, die f ü n f G r e i f e g r u p p e n. Das ist das Gegenständliche, das als solches sich im Begriff „Ich“ erlebt. Daraus nun zu schlußfolgern: „Folglich muß dieses Ich eine an sich seiende Wesenheit sein; denn andernfalls könnte es nicht den ständigen Wechsel der eignen Persönlichkeit beobachten und an sich vorbeiziehen lassen“ — das ist der Allerwelts-Schluß, den Moses und die Propheten und Peter und Paul auch fertig

und zustande gebracht haben. Aber diese Schlußfolgerung nicht zu ziehen und stutzig zu werden — das können nicht viele.

Das Stutzen allein macht es freilich auch nicht. Dabei kann es gar leicht geschehen, daß man ein intellektueller Stutzer wird nach Art der Herren Häckel und Konsorten, die vom Katheder aus die Welträtsel bündelweise lösen oder nach Art jenes Adligen Payasi, von dem Digha-Nikaya 23 in so witzig-satirischer Weise berichtet.

Ist es nicht erstaunlich, daß die Wissenschaft als Physiologie, als Psychologie das Ich zerfasert und mit der unwiderstehlichen Wucht der Erfahrung behauptet: „Da ist kein Ich! Da ist nur das nie rastende Getriebe geistiger und körperlicher Vorgänge“, und daß der Glaube genau das Entgegengesetzte behauptet: „Da ist ein in sich beständiges Ich, eben das, von dem aus ich die ständig wechselnde Natur dieser Persönlichkeit beobachte!“ Sollte da nicht eine dritte Möglichkeit vorliegen?

Man fasse doch nur den Mut, verständig zu sein und sich belehren zu lassen. Wenn man den Mut hat, ins Uebermenschliche zu springen und bewußt mit allerhand Kräften des Unbewußten zu spielen, so kann man doch auch wohl den Mut haben, die Wirklichkeit zu erleben und sie als das zu nehmen, was sie ist.

Das Ich ist ein Ernährungsvorgang, in seinen geistigen wie in seinen körperlichen Vorgängen. „Vier Arten der Nahrung gibt es: stoffliche Nahrung, grob oder fein, Sinnesberührung, geistiges Innewerden, Bewußtsein.“ Wenn im Zusammenfall gewisser innerer und äußerer Möglichkeiten (Ayatana's), z. B. des Sehvermögens und einer gewissen Form, der Begriff, das Bewußtsein „Baum“ entsteht, so ist das ein Ernährungsvorgang und ebenso: wenn im Zusammenfall des Sechssinnesvermögens mit der eigenen Persönlichkeit reflexiv, rück-wendig der Ichbegriff entsteht, so ist das ein Ernährungsvorgang, verschieden von den anderen Ernährungsvorgängen nur dadurch, daß er nicht, wie sie, vor-läufig ist, nach draußen hin sich wendet, sondern rück-läufig ist, sich gegen sich selber wendet, eben auf Grund eines Reflektierens entstehend.

Das Ich ist weder an sich da, noch ist es überhaupt nicht da, sondern es bildet sich im Wachstum, wenn ein Lebewesen weit genug entwickelt ist, um von der Welt sich gegen sich selber zu wenden, rückläufig zu werden, und das heißt: das Ich ist weder ein transzendenter Wert, den man dann leicht ins Universelle verarbeiten kann, noch ist es ein bloßer Irrtum, sondern es ist ein *Ernährungsvorgang*, wissenschaftlich gesprochen: ein Sonderfall der Ernährung, eben jener Sonderfall der Ernährung, in dem die Persönlichkeit sich selber zum Fraß wird, woraus dann auch alle diese Ergebnisse von Reue, Scham usw. sich ergeben — Ernährung hier wie dort, nur der Vorwurf wechselt; in einem wie dem anderen Fall „durch Berührung entstanden“ (phassa-paccaya, D. 1).

Wenn ein Mensch sich selber im Spiegel betrachtet und findet dort prompt und unausweichlich sein Konterfei, so ist es eben ein Irrwahn, daraus den Schluß eines an sich seienden, beständigen Ichs zu ziehen (Glaube). Ebenso ein Irrwahn ist es aber, nun in „exakter Forschung“ den Spiegel zu zertrümmern, das Ich darin zu suchen und mit dem Schwergewicht der Erfahrungen zu zeigen: „Da ist kein Ich! Ueberzeugt euch selber.“

Das Ich ist da, aber es entsteht erst immer wieder im Zusammenfall, eben im Zusammenfall mit sich selber und ist als solches nichts als ein Sonderfall der Ernährung, eine Einsicht, aus der dann der Irrwahn des Glaubens sich ebenso erklärt wie der Irrwahn des wissenschaftlichen Materialismus.

Die Entwicklungslehre und ihre Vertreter, Prof. B. natürlich auch, werfen ein: „Was du da gibst, ist ja nur ein Durchschnitt durch das Weltgeschehen, eine Momentaufnahme, die höchstens den rein hypothetischen Wert des wissenschaftlichen Weltbildes haben kann. Du sagst: ‚Gegeben hier die sechs Sinnesvermögen, die sechs inneren Ayatana's, gegeben dort die Welt, die uns nichts kümmert als nur soweit sie die Summe der äußeren Ayatana's ist, die Gegenständlichkeiten, die Entsprechungen, die Möglichkeiten für die sechs Sinnesvermögen. Was im Zusammenfall beider entsteht, ist kein Erkennensvorgang, der zu einem steigenden

Wissen und damit zu einem fortschreitenden Entwicklungsvorgang führt, sondern ein Ernährungsvorgang, der nie und nimmer mehr geben kann als immer nur wieder sich selber.' Aber woher hast du denn dieses Sinnesvermögen? Das kann doch nur das Ergebnis einer sich selber unbegreiflichen Entwicklung sein und ist damit der Beweis für die Möglichkeit des Ueber-sich-selber-Hinausgehens. Damit wird aber die Aussicht auf eine Gottwerdung des Menschen lediglich zur Sprosse auf einer Leiter, von der wir bereits viele, viele Stufen erstiegen haben."

Auf diesen Einwurf erwidert der Buddhist: „Gerade mit solcher Schlußfolgerung überschreitet ihr die Wirklichkeit, werdet ihr transzendent.

Das Ich mit seinem Ichbinich bleibt nun einmal bloßes Symbol der Wirklichkeit, besagt, daß Wirklichkeit da ist, aber nicht, was sie ist. Das Ich an der Wirklichkeit messen wollen (Wissenschaft), ist ebenso verkehrt wie die Wirklichkeit am Ich messen zu wollen (Glaube). Zu beiden liegt keine Möglichkeit vor, weil der Maßstab fehlt, an dem gemessen werden könnte, und der Buddhismus steht oberhalb beider, nicht weil er diesen Maßstab zeigt, sondern weil er zeigt, warum jeder Versuch hier verkehrt sein, jedes Verfahren zum sich Verfahren werden muß: Ich und Welt rollen sich miteinander, ent-rollen sich miteinander, entwickeln sich miteinander als dieses individuelle Sich-Verwelten, wie es der Buddha im Spiel von Namarupa und Vinnyana, von Geistform und Bewußtsein zeigt — das Spiel, in dem der furchtbare Ernst des Buddhawortes sich dartut und in dem die Wahrheit zum Erlebnis wird.

Der buddhistische Einsatz „Hier die sechs Sinnesvermögen — dort die Welt als die ihnen entsprechenden Möglichkeiten" ist kein bloßer Durchschnitt, keine bloße Momentaufnahme des Weltgeschehens, kein bloß hypothetischer Ansatz, gleichwertig etwa mit dem Kant'schen Ausspruch: „Gebt mir ein Chaos, und ich will euch eine Welt daraus machen." In diesem Ansatz rollt die Reihe einer anfangslosen Entwicklung — eine Entwicklung, die freilich weder etwas anderes messen noch an etwas anderem gemessen werden kann, weil sie nichts ist als ein Ernährungsvorgang, ein

brutaler Ernährungsvorgang, bis in seine feinsten Geistigkeiten hinein; eine Entwicklung, die nichts gibt und nichts sagt als eben das sich Entwickeln, ohne den sich selber überschreitenden (transzendierenden) Sinn einer Entwicklung zu höherem Ziele hin.

Woher stammen die sechs Sinnesvermögen, wie sie als Geistform da sind? Aus dem Bewußtsein. Und woher stammt das Bewußtsein? Aus der Geistform. Geistform nichts anderes als geformtes Bewußtsein, Bewußtsein nichts anderes als sich formende Geistform. So stammen Licht und Wärme immer wieder aus der Flamme, sind geformte Flamme, und so stammt die Flamme immer wieder aus Licht und Wärme, ist sich formende Licht-Wärme.

In diesem gefräßigen Spiel bleibt weder Platz noch Möglichkeit für einen an sich bestehenden, beständigen, im Wechsel verharrenden Ich-Stamm. Hier bleibt nichts als dieses rastlose „Stammen", der Geistform aus dem Bewußtsein, des Bewußtseins aus der Geistform. Bewußtsein bleibt hier nichts als ein immer wieder neues Bewußtwerden und Geistform bleibt hier nichts als ein immer wieder neues sich Formen, und das *Ich* bleibt hier nichts als Form der Ernährung, ein Sonderfall der Ernährung, durch Berührung entstanden, durch Begreifen (Be-greifen) entstanden, ein Assimilationsvorgang wie alles andere, Geistiges wie Körperliches, auch.

Hier, wo das Wort *Begreifen* seinen soeben angedeuteten Doppelsinn hat, fallen Begriff und Gegenstand, die überall sonst als die unüberbrückbaren Gegensätze von Denken und Sein einander gegenüberstehen, in der höheren Einheit „Ernährung" zusammen.

„Es besteht, sagt B., für Erkennen und Sein bei aller gegenseitigen Durchdringung ein quälender Dualismus, der sich im gegenwärtigen Entwicklungsstadium des Menschengeistes nicht beseitigen läßt." Aber dieser quälende Dualismus wird sich nie beseitigen lassen; er entsteht ja erst durch den Versuch, ihn zu beseitigen, und es gehört ein starker Idealismus dazu zu hoffen, daß dereinst mal das Moment kommen wird, in welchem das Schiff, über seine eigene Bugwelle hinausfahrend, in das Weltmeer einmünden wird.

Dieser Zusammenfall von Denken und Sein, von Begriff und Gegenstand, von Ich und Welt kann nie begriffen werden, er kann nur sich selber erleben in diesem Spiel des sich selber Verweltens, das freilich diese Grund-Antinomie und damit auch alle anderen Antinomien löst, dafür aber jede Möglichkeit einer Entwicklung im sich selber überschreitenden (transzendierenden) Sinne sich selber entzieht, indem ja gar kein Ich mehr bleibt, das sich entwickeln könnte.

Wo das Ich als Sonderfall der Ernährung begriffen ist, da hat die Frage nach der Möglichkeit seiner Höher-Entwicklung keinen Sinn, weil sie selber ja auch nur Form der Ernährung ist. Der Satz aus Majjhima 113 „Von dem verschieden wird es, um dessenwillen jedesmal sie es erdenken" bleibt bestehen für immer — ausgenommen rechte Belehrung setzt ein.

Nun wird aber mit dieser eigen-sinnigen Lösung des Grundproblems alles geistigen Lebens, der Antinomie von Denken und Sein, der Buddhismus sich selber zum Problem in der Frage: Wenn das Ich nichts ist als ein Ernährungsvorgang ohne Ernährer, wie hat dann je die Vorstellung des Ich als eines Ichselbst, als eines beharrenden Stammes sich entwickeln können? Die Antwort mag einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

ÜBER DEN CHARAKTER

Sagt mir da neulich jemand: „Ich möchte gerne besser werden, aber wie fängt man das nur an?"

Ich: Da sind wir alle in der gleichen Schwierigkeit und wir alle haben da nur einen Weg: Man fängt das Besserwerden so an, daß man eben anfängt und sich durch alle Fehlschläge und alles Mißlingen nicht entmutigen läßt, sondern immer wieder anfängt. Eine andere Möglichkeit gibt es für uns alle nicht und wir alle müssen in Geduld und Demut den gleichen Weg wandeln und wenn wir uns abends beim Schlafengehen oder morgens beim Erwachen sagen müssen: „Da habe ich wieder diesen oder jenen Fehler gemacht, dort bin ich wieder dieser oder jener unguten Eigenschaft verfallen" so dürfen wir uns dadurch nicht entmutigen

lassen, sondern müssen immer wieder versuchen es besser zu machen. Das ist ja das Geheimnis alles Guten, daß schon im Versuch Hilfe und Segen liegt; der Versuch allein ist hier schon ein Schritt vorwärts.

Einen Beweis, einen logischen Handgriff, durch den ich mich selber aus einem niederen Zustand in einen höheren hochhebele und mich besser mache, das gibt es nicht und ein Mensch, der auf einen solchen Handgriff, mit dem er sich selber behandeln könnte, wartet, der gleicht einem Menschen, dem ein Wegweiser am Kreuzweg sagt: „Nach .... 1 Stunde" und der nun vor diesem Wegweiser stehen bleibt und nach Ablauf der Stunde sagt: „Dieser Wegweiser taugt nichts; denn die Stunde ist um und ich bin immer noch nicht in jenem Ort."

Wie es bei diesem Menschen am Kreuzweg keinen Beweis und keine Logik gibt, die ihn an sein Ziel bringen könnte; wie es hier kein anderes Mittel gibt als daß er eben auf der Stelle anfängt zu gehen, so gibt es für uns alle, die wir unter der Last der Leidenschaften und des Nichtwissens seufzen, kein anderes Mittel als daß wir eben auf der Stelle anfangen besser zu werden und die einzige Frage ist hier schließlich die, ob man dabei besser tut, allein zu gehen oder in Gesellschaft Gleichstrebender; wo mir dann freilich erscheint, als ob manchmal und für manchen das Gehen in Gemeinschaft besser wäre. Es bildet sich hier eine Atmosphäre des Guten, die jedem einzelnen zu gute kommt und überdies beim Rennen zum Ziel holt ein jeder das letzte und beste aus sich heraus nur dann, wenn er mit andern um die Wette rennt.

Bei anderen freilich mag das Ringen in Einsamkeit besser sein; ja es mag auch sein, daß bei ein und demselben Menschen zu gewissen Zeiten das Arbeiten in Einsamkeit, zu anderen Zeiten wieder das Arbeiten in Gemeinschaft Gleichstrebender besser ist.

Der dieses schreibt, verdankt der Einsamkeit alles in bezug auf das Wissen der Lehre (vijja), er verdankt ihr unbefriedigend wenig in Bezug auf den Wandel (carana) und das ist der Hauptgrund, der ihn zum Wagnis des Bud-

dhistischen Hauses, das jetzt seiner Vollendung entgegen geht, ermutigt hat. Er selber und sicherlich mancher andere auch erwartet gutes von der Atmosphäre des Guten, die uns alle hier umgeben soll und von dem Wettstreit im Guten, der uns alle hier beseelen soll.

Unter uns soll keiner, auch der mit sich selber Unzufriedenste mutlos sein. Das ist ja eben das Große, das Köstliche, das unerschöpflich Verheißungsvolle am Buddhawort, daß es das Besserwerden weder von menschlichen Gesetzen und Gewaltakten noch von göttlichen Gnadenakten abhängig macht. Das Buddhawort lehrt uns, daß ein jeder einzelne weder auf Grund eines metaphysischen Wesenskerns und somit als Ergebnis göttlichen Ratschlusses und göttlicher Vorherbestimmung da ist, noch daß er ein rein physischer Vorgang und somit das Ergebnis anderer physischer Vorgänge (der Eltern) ist, sondern daß er durch und durch Wirken (kamma) und in jedem Moment das Ergebnis eigenen Wirkens ist (kamma-yoni der Mutterschoß des Wirkens); nicht unbedingt (Glaube), nicht bedingt (Wissenschaft), sondern sich selber bedingend in immer wieder neuem geistkörperlichen Begreifen, und die Begriffe, das Bewußtsein nicht der Handgriff, mit dem ich das Gefäß des Lebens handhabe; nicht das Mittel um in Beweis und Logik mit dem Leben zu spielen, mit ihm umzugehen und es dabei zu umgehen; nicht das Sprungbrett, von dem aus ich das Leben begreife, sondern Leben selber als dieses sich Erleben, sich ins Leben leben.

Es ist ja eben so und das ist das große Geheimnis der Wirklichkeit: Leben ist der Weg der dadurch entsteht, daß er begangen wird und der das Gehen selber ist. Wodurch es dann geschieht, daß ich durch und durch zugänglich, durch und durch beeinflußbar, durch und durch hämmerbar werde. Wodurch es dann weiter geschieht, daß der Versuch zum Guten schon Form des Guten und jeder Ansatz zum Besserwerden schon der erste Schritt auf dem Wege ist.

„Darum eben, Cunda, ist der Gedanke zu schaffen: Die Anderen werden gewalttätig sein, wir statt dessen werden milde sein usw. und: „Gleich als wenn da, Cunda, ein schlechter Weg wäre und ein anderer guter zu seiner Um-

gehung, ebenso auch ist für den gewalttätigen Menschen die Milde da zu seiner Umgehung usw. und „Gleich wie alle un= guten Dinge zu niederem Zustand führen müssen, alle guten Dinge zu höherem Zustand führen müssen, ebenso auch ist für den gewalttätigen Menschen die Milde da um zu höherem Wesensstande zu kommen." (M. 8).

Es ist ja so und es ist das Geheimnis der Wirklichkeit: unser einziges Tun ist das Lassen. Mit dieser Tat betrat wohl Gotama Buddha als Bodhisatta die Bahn der Buddha= schaft, wie er, in kappischen Fernen, als König Mahasu= dassana jenem Entschluß sich weihte: „Abgetan sei du Regung der Lust! Abgetan sei du Regung des Uebelwollens! Abgetan sei du Regung der Gewaltsamkeit!" (D. 17).

Wenn die Wolken ihn lassen, so dringt der blaue Himmel durch und es ist ja so und ist das Geheimnis der Wirklich= keit: Wenn wir die Gewaltsamkeit lassen, so dringt die Milde durch; wenn wir das Uebelwollen lassen, so dringt das Wohlwollen durch; wenn wir die Sinnlichkeit lassen, so dringt die Keuschheit durch; ein jeder Schritt zum Ziel auch schon Form des Zieles, wie das eben so ist bei dem Weg der dadurch entsteht, daß er begangen wird und der das Gehen selber ist.

Somit soll kein Roher an der Milde, kein Lügner an der Wahrheit, kein Sinnlicher an der Keuschheit, kein Völler an der Mäßigkeit verzweifeln; es mag ihm das alles zu Teil werden, vorausgesetzt er faßt sich ein Herz und fängt an.

So stelle sich niemand darwider mit seinem: „Eben das Anfangen ist es, was ich nicht kann!" Leben ist Anfangen selber und das, bei dem die Möglichkeit immer wieder zum Vermögen wird. Das aber heißt: Leben ist ein Wachstum und aus der Roheit zur Milde, aus der Sinnlichkeit zur Keuschheit, aus der Furchtsamkeit zur Furchtlosigkeit kommt man nicht durch das Hilfsmittel der Logik und den Handgriff des Beweisens — durch Beweis und Logik ist noch kein Feigling mutig, kein Lüstling keusch, kein Schüchterner selbstsicher geworden — sondern man wächst aus allen diesen Sachen heraus, so daß man es dann dereinst erlebt, daß man gewisse ungute Sachen, die man früher getan hat,

heute nicht mehr tut, nicht weil man sich dazu zwingt in Logik und Beweis, sondern weil man sie nicht mehr tun **kann**. Man ist eben hinausgewachsen. Und wodurch? durch wirkliches Denken d. h. durch Denken über die Wirklichkeit und ihre Aufhörbarkeit, ihre Laßbarkeit und durch immer wieder neue Versuche des Lassens d. h. durch immer wieder neue Versuche, Denken und Tun in Einklang zu bringen.

Deswegen sagt der Buddha von sich als dem Tathagata, dem Vollendeten: „Wie er redet so tut er, wie er tut so redet er." Deswegen wollen wir alle uns ernsthaft mühen, zu rechter Einsicht zu kommen und unser Tun mit dieser rechten Einsicht in Einklang zu bringen, wo ja dann ein jeder es erleben wird, daß das einzige Tun hier nur das Lassen und das immer wieder neue Kämpfen, das unermüdliche Ringen um das Lassen ist.

Freilich es ist ja so: Anfangslose Gewöhnung ist schwer zu bändigen. Aber die Aufhörbarkeit, die Aufgebbarkeit, die Laßbarkeit ist da; ich erlebe sie ja selber, wenn Gedanken der Gewaltsamkeit, Gedanken der Sinnlichkeit, Gedanken des Uebelwollens im Denken eingehen, sich verflüchtigen, wie der Tropfen beim Fall auf die glühende Platte, wie die Morgennebel vor der aufsteigenden Sonne. Und so wird ja sicherlich nicht „fruchtlos das Beginnen, nicht fruchtlos das Mühen" sein!

Das ist die frohe Botschaft, die uns allen winkt, das ist die letzte Hoffnung, die uns allen lächelt: diese letzte Möglichkeit, wie sie mit dieser Geistkörperlichkeit, Gottkreatur in einem, sich immer wieder ergibt. Was ist Gott? Was soll er sein, wenn er nicht Allmacht ist! Und was ist Allmacht? Was soll sie sein, wenn sie nicht die Macht ist, die ihrer selber mächtig wird! Hilflos der Gott als reiner Geist! Allmächtig der Mensch als Geistkörperlichkeit, weil sie ihrer selber mächtig werden und zur Vollendung des vollen Endens kommen kann.

Verehrung ihm, dem Lehrer!

EINIGES ÜBER DIE SHIN-SEKTE

Die Shin-Sekte ist gegenwärtig führende buddhistische Richtung in Japan. Einige der prächtigsten Tempel, z. B. Higashi Hongwanji in Kioto, gehören ihr. In Nr. 5, Bd. II des Eastern Buddhist findet sich eine kurze Skizze der Lehre, die zeigt, wieviel Spielraum in den weiten Bereichen des Buddhismus gegeben ist, das Buddha-Wort völlig zu verlassen und doch den Namen zu behalten.

Der Gründer der Shin-Sekte ist Shinran Shonin, ein Abkömmling der großen Fujiwara-Familie, geboren 1173. Seine Lehre gipfelt in der Erlösung durch den Anderen kraft reinen Glaubens. „Glaube wechselt, solange er auf dem eigenen Selbst beruht; während Glaube, auf einer anderen Kraft als dem eigenen Selbst beruhend, das ist, was der Buddha uns unwissenden Wesen geschenkt hat."

Dieser Glaube ist eine transzendente Kraft, die nichts mit unserem Gewissen zu tun hat, sondern direkt vom Buddha selber kommt, alle unsere Sünden tilgt und uns absolute Sicherheit der Errettung gibt, eben durch die Kraft des Glaubens. „Ich habe kein Bedenken, selbst in die Hölle zu gehen, wenn ich den Namen des Buddha anrufe." Ja unsere absolute Abhängigkeit vom Buddha übersteigt alle moralischen Möglichkeiten, indem er selbst den Schlechten im himmlischen Lande wiedergeboren werden lassen kann. Man sieht, das Absolute feiert hier Triumphe, daß dem Kirchenvater Tertullian um seinen Vorrang bange werden muß. Kurz: Die Religion Shinran's ist aufgebaut auf dem absoluten Glauben an Amida, dessen unendliche Liebe und Licht in unserem innersten Gewissen enthüllt ist. Technisch ist sie bekannt als die Religion unbedingter Abhängigkeit von Amida, dem Anderen, im Gegensatz zu der Lehre von der „Selbst-Befreiung".

Hiermit vergleiche man das Buddha-Wort aus Maha-Parinibbana-Sutta: „Seid euch selber eine Leuchte! Seid euch selber eine Zuflucht."

Shinran Shonin lehrte schrankenlose Liebe und Mitleid. Liebe und Mitleid sind ja freilich edle und erhabene Dinge, und dem Guten werden sie zum guten dienen, aber alles

kommt auf die Beweggründe an, und da ist es wohl ein Unterschied, ob letzter Beweggrund das Nichtwissen über sich selber ist oder eine absolute Kraft, die Wissen an sich ist. Im letzteren Fall ist ja wohl kein Raum und keine Möglichkeit für den Heiligkeitswandel, für das Brahmacariya, wie der Buddha es lehrt.

ZUR NEUBUDDHISTISCHEN LITERATUR

Ich weiß nicht, wer das Wort Neubuddhismus aufgebracht hat; es könnte sein, daß ich selber es war mit meinem Neubuddhistischen Verlag und meiner Neubuddhistischen Zeitschrift. Ich habe freilich nie verfehlt hervorzuheben, daß neu an der Sache nicht der Buddhismus ist, sondern seine Anwendung. Ich habe nie etwas anderes darunter verstanden als das ursprüngliche Buddha-Wort, auf die Probleme und Nöte unserer Zeit angewandt, aber Tatsache ist, das Wort hat im Laufe der Jahre einen unbehaglichen Beigeschmack bekommen, und zum Teil deswegen habe ich mich entschlossen, den Titel der Zeitschrift umzuändern in „Zeitschrift für angewandten Buddhismus".

In der neuesten Nummer der „Ostasiatischen Zeitschrift" gibt Prof. Winternitz (Prag) eine Abhandlung über „Neubuddhistische Literatur", die mit den Worten schließt: „Es gibt so viele gute Bücher, die über den wahren Buddhismus in wissenschaftlich einwandfreier und zugeich allgemein verständlicher Weise Aufschluß geben, daß man nur immer wieder vor der neubuddhistischen Propaganda-Literatur warnen kann."

Das ist ein Ausspruch, den man in politischer Sprechweise einen „unfreundlichen Akt" nennen würde. Prof. W. sollte sich doch selbst sagen, daß ein so unerhört wichtiger Abschnitt innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit nicht für immer ein Petrefakt in den Händen der Philologen bleiben kann und daß, um ein geistiges Erzeugnis zu verstehen, manchmal wichtigere Sachen nötig sind als exakte

Kenntnis der Sprache, in der es zufällig das Licht der Welt erblickt hat. Es wäre schlimm, wenn der Buddhismus, weil er der Hauptsache nach in der Pali=Sprache uns erhalten geblieben ist, nunmehr für immer Domäne der Orientalisten bleiben müßte. Gewiß ist die nötige Sprachkenntnis eine wichtige Sache, aber letzten Endes ist die Sprache Diener und dient der Wahrheit wie dem Irrtum. Man muß buddhistisch denken, um das Buddhawort richtig übersetzen und anwenden zu können.

Man wirft ein: „Woher kann man es denn anders kennen lernen als aus der Sprache; so daß man sich in dem fehler=haften Zirkel gefangen sieht, daß das Verständnis der Sprache ein Verständnis des Buddhismus und das Verständ=nis des Buddhismus ein Verständnis der Sprache voraus=setzen würde."

Das würde richtig sein, wenn der Buddhismus Gegenstand der Erfahrung oder des Glaubens wäre. Aber er ist keines von beiden, er ist Gegenstand des Erlebens, d. h. Erleben selber. Das ist ja die große, einzige Eigenart des Erlebens, daß in ihm Begriff und Gegenstand in der Einheit des Er=lebens zusammenfallen.

Wenn ich einen Schmerz erleide, eine Lust fühle, einen Geschmack schmecke usw., was ist hier Begriff, was ist Gegenstand? Nichts! Alles dieses ist ja der immer wieder sich selber erlebende Grenzwert, in welchem beide immer wieder zu einer Einheit zusammenfallen. Letzten Endes geht ja der tiefste Sinn des Buddhismus in seiner Lehre vom Bewußtsein (Vinnyana) auf, als einem immer wieder neu ansetzenden Leben, als einem sich selber Er=leben, sich selber ins Leben leben. Das Vinnyanam virulham, das „Wuchernde Bewußtsein" ist der Angelpunkt alles buddhistischen Begreifens. Daß es hierzu nicht der be=grifflichen Technik der Wissenschaft oder des Glaubens bedarf, ja, daß diese Technik hier gar keine Möglichkeit behält, ist ohne weiteres klar; denn die buddhistische Be=wußtseinslehre ist ja gerade die Lehre von dem immer wieder neuen Zusammenfall von Begriff und Gegenstand,

vom immer wieder neuen Ansetzen des Lebens, ebenso wie das Dasein der Flamme nichts ist als ihr immer wieder neues Ansetzen, ihr sich selber Er=leben.

Erleben und Gegenstand des Erlebens sind eben das Gleiche und der Dhamma wird zu dieser „einzigartigen Lehre“, zum „ekayano maggo“ (D. 22), weil in ihm Bewußt=sein und Gegenstand des Bewußtseins zusammenfallen, und weil er seinem gedanklichen Inhalt nach nichts ist als dieser Zusammenfall.

Wo Begriff und Gegenstand, Bewußtsein und Gegen=stand des Bewußtseins in der Einheit des Erlebens, des Be=wußtw e r d e n s zusammenfallen, da wird der Weg zum Ziel. Wie beim Erlernen einer Sprache sich keine Grenze zwischen Begriff und Gegenstand ergibt, sondern wie hier der Weg auch schon das Ziel, Form des Zieles ist, so geht es auch hier. Wie eine Sprache weder geglaubt werden muß, noch bewiesen werden kann, so geht es auch hier: Das Buddhawort muß weder geglaubt werden, noch braucht es bewiesen zu werden, wohl aber könnte es sein, daß ein edles Herz von weniger beschmutzter Art, angewidert von der Wut des Wollens und Nichtwollens, angeekelt von der Bru=talität des Ergreifens und Abweisens in der Ruhe tief innerlichen Denkens, in geduldigem Lesen der Schriften es erkennt: Ja, so ist es! Er weiß es eben! Er ist hineinge=wachsen, wie man in eine Sprache hineinwächst, wenn man sie genügend lange und genügend ernstlich treibt. Es gibt eben Geister, die den Sinn leichter wittern, wie es Gegen=stände gibt, die den Blitz des Himmels leichter anziehen.

Wie die Sonne andere Flammen entzündet, die in ihrem Wesen alle sonnenartig sind, so entzündet auch die Sonne des Buddhawortes andere Flammen, die ihrem Wesen nach sonnenartig sind. Und so mag es ja wohl sein, daß an solcher Flamme suchende Geister sich entzünden, daß sie den Segen des Lassens, den kühlen Hauch des Entsagens wittern; daß sie die Wissenschaft mit ihrer „Verläßlichkeit“, den Glauben mit seinen „Versprechungen“ lassen und heiter=willig jenen Weg des Zuruhekommens aller Sankhara's, aller

Begreifungen wandern, bei dem jeder Augenblick Ziel und Weg in einem ist und bei dem nichts winkt als das Ende.

Das Buddhawort ist kein Gegenstand der bekannten „besonnenen Kritik" der Wissenschaft; es ist N a h r u n g, die gegessen werden will und soll. Soll das Buddhawort nutzen, so muß man es anwenden, und alles, was man heute unter n e u b u d d h i s t i s c h e r L i t e r a t u r zusammenfaßt, fällt ja doch in dem einen Grundmerkmal zusammen: Versuche zur A n w e n d u n g des Buddhismus. Mag diese Literatur im einzelnen beschaffen sein, wie sie will, zu einer derartigen generellen Warnung, wie Prof. W. sie ausgesprochen hat, liegt kein Grund vor.

Im übrigen bringt mich diese Ausführung auf ein fast lächerliches Erlebnis, das beweist, daß es mit der Umwandlung von N e u - B u d d h i s m u s in A n g e w a n d t e n B u d d h i s m u s durchaus noch nicht getan ist.

Schreibt mir da neulich ein sogenannter Fachmann auf dem Gebiet des Buddhismus, eine literarische Größe, dem ich eine Nummer unserer Zeitschrift zur Ansicht geschickt hatte: er verbäte sich die weitere Zusendung, denn e r h a b e f ü r a n g e w a n d t e n B u d d h i s m u s n i c h t s ü b r i g.

Was ist da nun zu machen? Nun, das erste was da zu machen ist, ist dieses, daß wir uns über den berühmten Mann weder ärgern noch lustig machen, sondern daß wir uns ganz einfach fragen: was heißt das, wenn jemand sagt, daß er für angewandten Buddhismus nichts übrig habe?

Das heißt dem Sinne nach ebensoviel, als wenn einer bei Regenwetter den Regenschirm zu Hause läßt, damit er ihm durch den Regen nicht verdorben wird. Abgesehen von denen, die mit Regenschirmen handeln, hat ein Regenschirm Wert nur in seiner Anwendung. Die Philologen, oder doch ein guter Teil von ihnen sind Leute, die mit dem Buddhismus als einer Kuriosität handeln und ihn als solche behandeln wollen und daher ängstlich besorgt sind, daß das papierne Futteral, in das sie ihn gesteckt haben, nicht verletzt wird. Aber sie sollen uns nicht weis machen wollen, daß darin Wert und Wesen des Buddhismus aufgeht.

Was meint der berühmte Mann wohl, weshalb der Buddha seine Lehre ausdrücklich „Wissen und Wandel" (vijja-carana) nennt? Wahrhaftig, wenn diese gelehrten Kuriositäten-Händler des Buddhismus wüßten, was sie unter den Händen haben, sie würden anders handeln und dann freilich auch anders reden.

Möge es allen Wesen gut ergehen!

KURZER ÜBERBLICK ÜBER DIE BUDDHISTISCHE BEWEGUNG

Im Mittelpunkt des Interesses steht der Kampf, den die unter Leitung des Anagarika Dharmapala stehende Mahabodhi-Gesellschaft in Calcutta um die Wiedergewinnung des verlorenen Bodens auf dem Indischen Festlande führt. Der erste Schritt war die Gründung des Sri Dharmarajika Vihara in Calcutta, dem vorläufigen Zentrum des Buddhismus auf dem Festlande. Der Kampf dreht sich nunmehr vor allem um Buddhagaya, das alte Uruvela, den Platz, wo Gotama Bodhisatta die Buddhaschaft erlangte und um Sarnath, das alte Isipatana bei Benares, wo Gotama Buddha seine erste Predigt vor den fünf Mönchen hielt.

Der große Tempel in Buddhagaya war ungefähr 1700 Jahre in buddhistischer Aufsicht, wurde dann vor etwa 700 Jahren von den Mohammedanern zerstört und ging dann aus mohammedanischer Herrschaft in die Hände der shivaitischen Mahant's über, die jetzt das heilige Bereich in Besitz haben, trotzdem sie dem Buddhismus wenig freundlich gesinnt sind. Auf Grund eines gerichtlichen Verfahrens wurde der Platz im Februar 1910 der Buddhistischen Gesellschaft ab- und dem Mahant zugesprochen.

Seitdem geht der Kampf um Buddhagaya. Die Gerechtigkeit verlangt, daß dieser heiligste Ort der Buddhistenheit den Buddhisten zugesprochen wird.

In Sarnath hat sich die Sache für die Buddhisten günstiger gestaltet. Auch dieser Platz wurde vor etwa 800 Jahren von den Mohammedanern zerstört. Nunmehr hat die Mahabodhi-Gesellschaft von der britischen Regierung die Erlaubnis erhalten, an der Stelle einen Vihara zu errichten, um dort die neu gefundenen Reliquien einzuschreinen.

Nach langwierigen Streitigkeiten mit der Archäologischen Abteilung mußte die Mahabodhi-Gesellschaft das ursprünglich gekaufte, auf dem Grund und Boden des alten Vihara's gelegene Land aufgeben, konnte aber angrenzendes Land für einen Vihara erwerben. Der Grundstein wurde im November 1922 gelegt. Mit dem Vihara soll ein Institut für Psychologie und Religion verbunden werden. Mrs. Marie Forster aus Honolulu ist die Hauptspenderin.

Mögen diese edlen Bestrebungen, den Buddhismus in sein Heimatland wieder einzuführen, von Erfolg gekrönt sein. Die ganze buddhistische Welt sieht mit Spannung auf den Ausgang dieses Kampfes.

In Ceylon erscheint seit 1910 das Buddhist Annual of Ceylon und gibt erfreuliche Proben von dem wiedererwachenden Eifer der dortigen Buddhisten für ihre noble Religion. Einem Brief des Herausgebers, Mr. S. W. Wijayatilake, vom 25. Juli entnehmen ich folgendes:

„Ich freue mich, Ihnen mitteilen zu können, daß offensichtlich eine allgemeine Belebung über das ganze Land im Gange ist, besonders unter der Laien. Ein gut Teil der staatlich unterstützten Erziehungsanstalten ist in buddhistischen Händen. Das Ananda-Colleg in Colombo, das Mahinda-Colleg in Galle, das Dharmaraja-Colleg in Kandy, das Dharmasoka-Colleg in Ambalangoda, das Sri Sumangala-Colleg in Panadura und das Mahabodhi-Colleg gleichfalls in Colombo leisten erfreuliche Arbeit. Unter den Pirivena's (Mönchsschulen) ist das Vidyodaya-College wohl das beste. Es hat etwa 600 Studenten. Etwa 50 Pirivenas sind in allen Teilen der Insel gegründet worden, besonders im Flachland (Süden).

Außer den Y.M.B.A's (Young Man Buddhist Association), die in verschiedenen Teilen des Landes gegründet worden sind, haben sich verschiedene studentische Vereinigungen gebildet, z. B. „The servants of the Buddha" (die Diener Buddha's) in Bambalapitiya unter der Leitung von Dr. Cassius a Pereira und die „Students Buddhist Union" (Buddhistische Studentenvereinigung) in Kandy, unter dem Patronat unseres beiderseitigen Freundes, des Bhikkhu Silacara.

Wir hier in Ceylon fühlen den Mangel an tätigen Arbeitern. Unsere Mönche vertrödeln (idle away) das meiste von ihrer Zeit. Tatsächlich tragen sie nicht das nötige Teil bei zu dem gemeinsamen Werk. Wenn wir heute einen guten Sangha (Orden) hätten, könnte vieles geleistet werden. Denn die Masse ist willig zu arbeiten; der Glanz des Christentums und seiner Zivilisation ist fadenscheinig geworden. Die Laienschaft hat genügend Sinn dafür, die Mönchschaft aber nicht."

In Japan erscheint seit 2 Jahren The Eastern Buddhist. Die letzte mir zugegangene Nummer ist Nummer 5 des 2ten Bandes, im April v. Js. herausgekommen. Ein Ueberblick am Schluß der Nummer gibt Zeugnis von der reichen literarischen Tätigkeit, die gegenwärtig im buddhistischen Japan herrscht. Das Zentrum dieser Tätigkeit ist die Otani-Universität in Kyoto. Herausgeber des Eastern Buddhist und sein bedeutendster Mitarbeiter ist Herr Suzuki. Die Zeitschrift arbeitet für die Verbreitung des Mahayana-Buddhismus und bringt auf diesem Gebiet manche lehrreiche Aufsätze.

In Dänemark arbeitet Dr. Christian Melbye, Arzt in Nykobing für den Buddhismus durch Herausgabe einer handschriftlich verbreiteten Zeitschrift Buddhistiskbudbringer, die im dritten Jahrgang erscheint. Möge sie gutes schaffen.

Im Spätsommer 22 ist von England aus eine buddhistische Expedition nach Tibet aufgebrochen, um Verbindungen mit dem tibetanischen Buddhismus zu

knüpfen. Sie will, wie mitgeteilt wird, von Darjeeling aus, über Gyantse und Shigatse nach Lhassa. Die Expedition hofft, mit dem Dalai-lama und dem Tesho-lama in direkte Verbindung treten zu können. Näheres ist mir nicht bekannt.

(Nachtrag: In der letzten Nummer des Buddhist Annual wird mitgeteilt, daß das Unternehmen der Hauptsache nach gescheitert ist.)

Die meines Wissens neueste Phase in der buddhistischen Bewegung, ist der Versuch, die Buddhistische Gesellschaft in England (Sitz London), die im Absterben begriffen war, auch ihre Zeitschrift eingehen lassen mußte, neu zu beleben. Die Gesellschaft hat sich zu diesem Zweck an ihr langjähriges Mitglied, Herrn Francis Payne gewandt und der hat, wie ich aus seinen Briefen ersehe, die Sache mit der Energie in die Hand genommen, die man nach dem Eindruck, den auch ich aus der persönlichen Bekanntschaft mit ihm gewonnen habe, von ihm erwarten konnte.

Payne hat, wie ich aus den mir übersandten Proben ersehe, den Mut, seine Tätigkeit als eine missionierende aufzufassen. Vor mir liegt eine kleine Abhandlung von ihm, betitelt Bekehrung zum Buddhismus. Es heißt darin: „Das einzigartige Gepräge des Buddhismus ist seine Fähigkeit, für die Ethik eine Grundlage abzugeben .... Diese Prägung macht ihn sehr anwendbar und höchst optimistisch, denn die Möglichkeiten, Glück zu bereiten, sind zahllos; da ist kein Ende für unsere Pflichten, keine Grenze für unsere Liebe ...“

Es ist klar, daß jemand, der als buddhistischer Missionar arbeitet, kaum anders reden kann als so, und wenn Payne dann fortfährt: „Daher liegt kein Grund vor, warum ein unvoreingenommener englischer Mann (oder Frau) mit einem Herz voll Mitleid nicht seine Bekehrung bekennen und ein tätiger Buddhist (active Buddhist) werden sollte. Der Vorgang ist einfach (easy) und besteht darin, daß man, stehend oder knieend, gebeugten Hauptes und mit aneinander gelegten Händen vor einem buddhistischen Geistlichen (Buddhist pastor) oder einem bekehrten Laien (Mann oder Frau)

die dreifache Zufluchtsformel und die fünf Vorschriften wiederholt." Folgt die bekannte Formel.

Noch einmal: Es ist klar, daß jemand, der als buddhistischer Missionar arbeitet, so auftreten muß und es liegt mir fern, den Mut und die Ernsthaftigkeit eines solchen Beginnens zu schmälern. Aber anderseits halte ich mich doch auch für verpflichtet, auf die Gefahren hinzuweisen, die dem Buddhismus aus solchem Vorgehen drohen. Wie Mahapadana-Sutta erzählt, senden die Buddha's selber ihre Jünger in die Welt: „Ich weise euch an, ihr Mönche, wandelt den Weg, vielen Menschen zum Heil, vielen Menschen zum Segen, aus Mitleid mit der Welt." Aber ich habe meine Bedenken, ob diese Vorschrift schlechthin im Sinne des modernen bzw. christlichen Missionierens zu verstehen ist. Mission im christlichen Sinne setzt ein Evangelium, eine frohe Botschaft voraus. Ein Missionar, der in dieser Beziehung mit leeren Händen kommt, wird wenig Anklang finden. Der Buddhismus bringt aber keine frohe Botschaft, er bringt auch keine schlechte Botschaft; er bringt einfach, nüchtern, klar die Wirklichkeit vom Ist dieses, so ist auch dieses, ist dieses nicht, so ist auch dieses nicht. Zur frohen Botschaft, zum alles verschlingenden Glück wird er ja erst für den, der begriffen hat, wo der Weg hinführt: Ziel als Ende. Aber derartiges läßt sich schwer von der missionierenden Plattform aus schaffen. Ehe man überhaupt hat zeigen können, was der Buddha gibt, wird man ja längst entweder gesteinigt oder verlacht worden sein. Daher gilt es, beim ersten Handöffnen etwas anziehendes zeigen: Kinder haben keine Geduld. Und so kann es leicht vorkommen, daß man den Buddhismus in Beleuchtungen zeigt (z. B. als höchsten Optimismus), die ihm ohne diese Beleuchtung völlig abgehen.

Man wirft ein: „Das kann nicht soviel schaden. Die Hauptsache ist, die Menschen erst mal aufmerksam zu machen." Ich weiß nicht, ob dieser Grund je zum richtigen führen kann; daß er nicht richtig ist, das weiß ich aber sehr wohl. Es wird niemand auf den Sternenhimmel auf-

merksam werden dadurch, daß man ihm ein Feuerwerk vorführt, und die schlimmste Gefahr, die dem Buddhismus droht, ist die, daß er zum Programm wird, wie andere Religionen auch.

„Aber was soll man denn machen, um ihn einzuführen?" Ich sage: Warten bis die rechte Zeit da ist und derweil zeigen. — „Aber", wirft man ein, „man hilft durch solche Versuche, diese rechte Zeit zu schaffen und sie schneller herbeizuführen. Der Keim, der am Felsen hängen geblieben ist, schafft sich eben durch immer wieder neue Versuche zu leben, seine Lebensmöglichkeit, die Erdkrume. So wollen auch wir Missionare durch unsere Versuche dem Buddhismus auf dem Felsgestein modernen Weltmenschentums die Lebensmöglichkeiten schaffen. Schließlich bildet sich dabei doch die Erdkrume, auf der er wachsen kann!"

Ich erwidere: Mag euer Beginnen gesegnet sein! Es wird alles von der Art und Weise abhängen, wie ihr es anfaßt.

In Amerika hat sich eine Karma and Reincarnation Legion gebildet, mit dem Sitz in Chikago, unter Führung des Dr. von Hook, eines Chirurgen. Der Beauftragte dieser Geselschaft, ein Herr Shuddemagen hat in den Sommermonaten in sehr ausgiebiger Weise den europäischen Kontinent bereist, um über die Wiedergeburtenlehre Vorträge zu halten.

Die Gesellschaft besteht seit 1910, gibt seit 1914 ein kleines Journal und einzelne Flugblätter heraus und beschränkt sich auf den Versuch, die Wiedergeburtenlehre, die vor dem semitischen Monotheismus mit seinen toten Abstraktionen doch wohl die herrschende religiöse Anschauung gewesen ist, dem Denken des Westens wieder nahezubringen Daß dementsprechend die Gesellschaft, wie ich aus Herrn Shuddemagens persönlichen Aeußerungen entnahm, der Ansicht ist, daß auf der gemeinsamen Basis der Wiedergeburtslehre Buddhismus und Theosophie sich zusammenfinden könnten, ist nicht zu verwundern. Freilich fallen Buddhismus und Theosophie in der Wiedergeburtenlehre zusammen; aber nicht auf die Tatsache, sondern auf die Motive kommt es an, und die sind bei beiden unvereinbar.

Wir wünschen der Gesellschaft in ihren Bestrebungen alles Gute. Möge der Dhamma sich immer weiter verbreiten, damit es allen Wesen gut ergeht.

RELIGION IN ZEITSCHRIFTEN

Eigentlich sollte dieses der längere Artikel werden, während die Bemerkungen zur neueren Philosophie*) nur in kurzen Besprechungen einzelner Bücher bestehen sollten. Jetzt ist es umgekehrt gekommen. Ich muß mich hier auf eine bloße Anzeige beschränken, trotzdem es meine Absicht war, die katholischen und anthroposophischen Sonderhefte der im Verlage Eugen Diederichs, Jena, erscheinenden Zeitschrift „Die Tat" im Verein mit der im Verlag von Chr. Kaiser, München, erscheinenden Zeitschrift „Zwischen den Zeiten", dem im Brenner-Verlag, Innsbruck, erscheinenden „Brenner-Jahrbuch" und etwa einigen anderen zu einem Artikel zu verarbeiten unter dem Titel Rom und Uruvela. Denn das sollte der Inhalt des Artikels sein, zu zeigen, daß all diese scheinbar so verschiedenen Richtungen letzten Endes sich doch im Stichwort Rom zusammenfassen lassen. Was nicht Buddhismus, was nicht Uruvela ist, das gravitiert eben schließlich doch nach Rom, wie der Fluß zum Weltmeer, wenn er streckenweise auch von ihm wegzustreben scheint.

Dieses Vorhaben zur Ausführung zu bringen, hat teils die Zeit gefehlt, teils die Anregung. Ich muß offen gestehen, die verschiedenen Artikel und Aussprachen in den Sonderheften der „Tat" erinnerten mich an die kleine Anekdote von jenem Negerjungen im tropischen Afrika, der von einem Schiffskapitän eine Stange Eis geschenkt bekam und sie, weil sie feucht war, in die Sonne stellte zum Trocknen. So stellt man auch hier den vom heimlichen oder offenen Zweifel etwas feucht gewordenen Glauben in die Sonne der Religionen, um ihn trocknen zu lassen.

Alles in allem: Es ist ein heikles Ding mit der Religion in Zeitschriften, und wenn Buddhismus nichts wäre als Religion, dann wehe ihm!

---

*) Dieser Artikel konnte aus Raummangel nicht mehr aufgenommen werden.

INDISCHE SKIZZEN

Ich war die Nacht durchgefahren. Am Morgen, als der Tag hellte, sah ich mich in einer feinen, geistreichen Landschaft. Aus weiter Ebene steigen tafelförmige und kuppenförmige Berge auf, in sich selber sich zusammenraffend und in immer wechselnden Faltenbildungen herabfallend. Das Fort von Daulatabad erscheint, einem ungeheuren Dagoba gleichend. Hinter Daulatabad steigt aus anmutiger, hier und da mit Palmen bestandener Landschaft ein Höhenzug auf, an diesen sich anlehnend die Stadt Aurangabad, mit hohen Kuppeln und zahlreichen Minarets; ein schöner Anblick, von weitem gesehen an Damaskus erinnernd.

Ich kehrte im öffentlichen Rasthaus ein. Nachmittags besuchte ich die sogenannte Wassermühle, das Denkmal irgend eines Heiligen, mit allerhand Wasserkünsten, einer Moschee und einem Heiligengrab, ein selten lieblicher Platz mit zwei großen, hintereinander liegenden Gartenhöfen, deren Lieblichkeit ich noch viel mehr hätte genießen können, wenn nicht eine Schar jugendlicher Zuschauer sich an meine Fersen geheftet hätte. Ich sah kein Mittel, die Störenfriede los zu werden und war in Gefahr, den Genuß dieser stimmungsvollen Einsamkeit zu verlieren. Als ich mir nicht mehr zu helfen wußte, kam mir schließlich ein Gedanke. Ich setzte mich auf einen Stein und fing an, in meinem Tagebuch zu schreiben. Meine Anhänger sahen erst neugierig zu, als ich aber, ohne sie zu beachten, weiter schrieb, stutzten sie, wurden still und schließlich verschwanden sie. Die Sache fing an, ihnen unheimlich zu werden. Ich aber schloß mein Tagebuch und erfreute mich der gewonnenen Einsamkeit.

Von hier aus besuchte ich das Mausoleum der Rabia Durrani, der Frau des Kaisers Aurengzeb, ein schönes, großartiges Bauwerk, im Stil des Taj mahal gehalten, auch in bezug auf den großen, wohl gepflegten Vorgarten, der als öffentlicher Vergnügungsplatz dient.

Heute ist gerade Zenana-Tag, d. h. Frauentag und ich darf nur bis zum Tor, wo auch allerhand Verkäufer hocken. Das Bild, das sich mir von hier aus bietet, ist wohl das farbenfroheste, das ich irgendwo in der Welt gesehen habe, das

farbenfrohe Japan nicht ausgenommen. Auf der Terrasse vor dem Mausoleum wogt es wie eine lebendes Blumenbeet. Der Vorgarten ist aber so langgestreckt, daß ich von meinem Standort unter dem Eingangstor aus nichts zu erkennen vermag, als ein heiter festliches Gewoge, auf welches das Wort vom Leben als Leiden so wenig herabfallen kann, wie die Schneeflocken auf einen weißglühenden Ofen.

Im übrigen ist dieses Aurangabad ein angenehmer Ort, in dem Wohlstand und Behaglichkeit zu herrschen scheinen. Man merkt nichts von Armut, wie überall da, wo man nichts von Reichtum merkt.

Am Spätnachmittag besuchte ich die Felsentempel von Aurangabad, die an der Südseite des Gebirgszuges liegen, der sich halbkreisförmig gleich einem gewaltigen Amphitheater um die Stadt legt.

In der Tiefe dieses Halbkreises, hoch an der Felswand hinauf, liegen die Tempel, natürliche Felsenhöhlen. Sie selber bieten nichts besonderes; das Schönste ist der Blick auf diese liebliche Landschaft, die im violetten Duft der Ferne verschwindet.

Bei dieser Gelegenheit erlebte ich einen Ueberfall durch wilde Bienen, der abgesehen von der gefährlichen Hast, mit der mein Führer und ich über das grobe Steingeröll abwärts sprangen und außer einem völlig zerstochenen Gesicht und Kopf meinerseits, nichts Uebles mit sich brachte, der mir aber durch einen eigenartigen, warnenden Traum, den ich die Nacht vorher hatte, sehr merkwürdig war. Ich habe mich über diese Tatsache in der Neu-Buddhistischen Zeitschrift (Jahrgang 22) geäußert.

Am nächsten Morgen fuhr ich im Wagen nach Ellora. Der Weg führt zurück bis zur Bahnstation Daulatabad; dann rechts abbiegend durch den altertümlichen Ort gleichen Namens, dessen Fort auf einem merkwürdig regelmäßigen Felsengebilde liegt, das aufs genaueste einem riesigen Stupa gleicht.

Hinter Daulatabad beginnt der Weg zu steigen und es entwickelt sich eine der reizvollsten Landschaften, die man sich nur vorstellen kann. Mit der Fremdartigkeit der Formen

wetteifert die Eindringlichkeit der Farben. Das stumpfe Campagna-artige Gelbbraun der Flächen und das Dunkelblau des Himmels vertiefen eins das andere. Feine, tafelförmige Bergzüge stürzen in tiefen farbschattigen Furchen ab; hier und da heben sich mächtige alte Laubbäume, einsamen Wanderern gleichend, die dastehen wie in Sinnen verloren.

Jetzt kommt zum Ausblick der Rückblick, der sich immer machtvoller in die weite Ebene eröffnet. Die Mittagsglut brütet auf der flimmernden Landschaft. Die Sinne fangen an, dem Banne dieser Fremdheit zu erliegen; es ist alles wie verzaubert.

Die Straße ist nun auf der Höhe angelangt. Zur rechten Hand ein runder See, einsam, fragend. Nach einiger Zeit folgt ein zweiter See, noch befremdender in seiner Einsamkeit. Man fährt jetzt auf ebener Straße dahin; die Aussicht ist geschwunden, die Spannung der Sinne läßt für ein Weilchen nach — aber jetzt! Ist es denn möglich, daß es heute noch so viel Weltverlorenheit geben kann! Völlig weltverloren liegt dieses Gehäuse da; Roza heißt es, sagt mir der Mann, der mich fährt; in sich zusammengeduckt liegt es da, als ob es sich vor der Welt verkriechen wollte. Und wie ist ihm das gelungen! Offenbar! hier sind Jahrhunderte vorbeigelaufen, ohne es zu sehen. Wir fahren durch ein Tor; ein alter Bogen, eine tote Straße, schwere Mauern, massige Verzierungen, Höfe, auf denen die Einsamkeit schläft, hier und da das Kuppeldenkmal eines mohammedanischen Heiligen. Wie vom Fluch der alten Rishis getroffen, liegt alles da in verzauberter Landschaft.

Aus dem anderen Tor hinaus geht die Fahrt und nun — ach, wie erhaben schön! Weit wie das Meer öffnet sich die Ebene jenseits, in den blauen Duft der Ferne gehüllt, wie in einen Mantel. Das Gebirge stürzt an diese Seite steil zur Ebene ab und an der Wand dieses Absturzes liegt der heilige Tempelbezirk.

Wir nahen uns jetzt rasch E l l o r a.

Das Dak-Bungalow, in dem ich einkehre, liegt dicht über dem Rand des Absturzes, ein angenehmer, friedlicher Ort, durch dessen luftige Räume kühlend der Mittagswind weht.

Am frühen Nachmittag wandere ich den Weg zu den Tempeln hinab. Hier regt sich kein Lüftchen; die Sonne brütet auf dem kahlen, verbrannten Gestein; Staubwirbel tanzen auf der toten Straße. Ein Hindu, weiß gekleidet, lautlos wie ein Gespenst, gleitet an mir vorüber, im Tuch auf dem Rücken ein Baby tragend, das, trotzdem es mit dem Kopf fast nach unten hängt, sich offenbar vollster Zufriedenheit erfreut.

Im Tempelgebiet angelangt, stößt man zuerst auf den K a i l a s a , das Wunderwerk im Wunderlande Indien.

In das heilige Bereich von Ellora teilen sich Brahmanismus, Jainismus und Buddhismus. Der Kailasa gehört zum brahmanischen Teil; er ist ein Tempelberg, Berg gleich seinem dreimal heiligen Namensbruder am heiligen Mansarowar-See oben im Schneeland von Tibet. Ein ganzer Berg ist hier zu einem Tempel verarbeitet worden, riesig die Verhältnisse, riesig die Einzelheiten. Beim ersten Anblick stockt der Schritt, das überraschte Auge muß sich erst an dieses Uebermaß der Gestaltung gewöhnen; gleich einem Juwel, das die Hand eines Riesen in die felsige, sonnenleuchtende Einsamkeit geworfen oder aus ihr hervorgezaubert hat, steht es da, und man fühlt die Schauer der Ehrfurcht.

Mich persönlich erwartete noch eine besondere Ueberraschung. Im Klassenzimmer der Schule, die ich als Quintaner besucht hatte, hatte an der Wand ein Bild gehangen, ein kleiner Kupferstich, eine Felsenkolonnade darstellend, auf die ein Mensch in indischer Kleidung, das weiße Gewand im Winde wehend, zuschritt. An diesem Bild hatten meine Knabenaugen oft mit geheimer Sehnsucht gehangen, aber aus Schüchternheit hatte ich nie gewagt zu fragen, was es vorstelle. Jetzt erkannte ich in dem in den Felsen eingehauenen Säulengang linker Hand, der mit seinen Schatten wie in ein Geheimnis sich zu verlieren schien, dieses Bild wieder, das ich als Knabe schon geliebt hatte, und als ich jetzt im Wehen des Monsunwindes auf dieses steinerne Geheimnis zuschritt, da fühlte ich das Wehen indischen Geistes, das sich weihevoll auf mich herniedersenkte, gleich der Erfüllung eines Lebens voll inneren Kampfes und unablässiger Arbeit. Das war mein Eintritt in Ellora's heiliges Bereich.

Ist der erste Eindruck, den der Kailasa macht, vorüber und wagt man sich an die Einzelheiten, so ist man in Gefahr, in dieser Fülle zu ertrinken. Ein gigantisches Leben flutet über diese Felsenwände, ein Wogen, ein sich Drängen von Göttergestalten; ein Elefantenfries von wahrhaft riesigen Ausmaßen, mit vollendeter Kunst dargestellt, zieht vor allem das Auge auf sich. Es sieht aus, als ob der starre Stein in dieses Uebermaß von Bewegung mit hineingerissen wird. Man wird an das wilde Göttergewoge auf den Gopura's dra= vidischer Tempel erinnert, aber die Patina, die hier in Ellora den altersgrauen Stein überzieht, gibt dem Ganzen eine Fein= heit, die den südindischen Tempelbauten, Tanjor ausgenom= men, so gründlich fehlt.

Den Gegensatz zum brahmanischen Kailasa bilden die buddhistischen Felsentempel. Der Kailasa eine schier über= menschliche Vergewaltigung des Felsgesteins, die buddhisti= schen Felsentempel ein sich An= und Einschmiegen in den Fels. Der Kailasa überladen bis zur Grenze des Ertäg= lichen, die buddhistischen Tempel einfach bis zur Kahlheit, wenn auch an manchen Orten, z. B. an den Eingangstoren, das Gestein reichlich verarbeitet ist und dazu in Motiven, die darauf schließen lassen, daß diese Tempel einer Zeit an= gehörten, in der der Buddhismus schon seine Reinheit ver= loren hatte; weshalb denn auch die Kunst, die ihn darstellt, nicht jene keusche Reinheit, jene sittliche Strenge hat, wie sie die ältesten buddhistischen Denkmäler auszeichnet. Ueber einem Eingang z. B. sehe ich ein geschwänztes Men= schenpaar, ein Er und eine Sie, sich im Kuß umarmend. Aber der Zug zum Korrekten, Regelmäßigen, wie er allen buddhistischen Bauarten eigen ist, tritt doch stark hervor. Einige Fassaden, besonders an einem Felsen, an dem die Tempel in drei Etagen sich übereinander schichten, wirken großartig in ihrer Einfachheit.

Störend sind die vielen Buddhagestalten, bei denen die Ge= sichter nach Art der Hindugötter mit der Stirnmarke bemalt sind; störend auch der oft häßliche Typ ihrer Gesichter mit niedriger Stirn und unnötig entwickeltem Unterkiefer. Auch in dieser Hinsicht steht das buddhistische Ellora weit hinter

den Stätten des klassischen Buddhismus (Anuradhapura, Sarnath) zurück.

Die Jaina-Tempel Ellora's stehen architektonisch in der Mitte zwischen buddhistischen und brahmanischen Tempeln, in den Verzierungen bewegter wie die ersteren und nicht so übervoll wie die letzteren. Wie überall, so lieben es die Jaina's auch hier, diese nackten Gestalten hinzustellen, die nichts zeigen wollen als ihre ertötete Sinnlichkeit.

Auf weitere Einzelheiten können wir hier nicht eingehen. Ueber Ellora ließe sich ein Buch schreiben. Dieses Ellora ist der indische Geist, aus seiner weltumspannenden Weite eingefangen und in den Stein gebannt, einer jener Orte, in denen die religiösen Schwingungen, wie sie von jeher den indischen Erdteil durchzittert haben, sich treffen wie in einem Knotenpunkt.

Diese Schwingungen sind heute verklungen; einsam liegen die Wunder Ellora's, aber der sinnende Wanderer denkt mit Staunen an das religiöse Leben, das hier geherrscht hat und seine Glut dem Stein einhauchte.

Während der Tage meines Aufenthaltes besuchte ich immer zum Abend jenen buddhistischen Tempel, der als drittes Stockwerk den oberen Abschluß einer Tempelgruppe bildet. Dieser Tempel ist im Innern völlig kahl, nur eine monotone Reihe monotoner Buddhastatuen schmückt die Rückwand, wenn man bei dieser aufs Höchste getriebenen Kargheit von „schmücken" reden darf. Gleich Soldaten in Reih und Glied stehen sie auf ihren Sockeln, starre, aber mächtig ergreifende Kämpfer im Dienste der Wahrheit — eine ecclesia militans eigener Art.

In dieser vollkommenen Einsamkeit verbrachte ich täglich Stunden, sitzend, gehend, denkend, schauend. Und was für ein Ausblick! Es ist, als ob man von einem Felsen ins Meer schaut, weiter und weiter, bis das Auge, aus dem Schimmer unendlicher Ferne zurückkehrend, müde des Schauens, sich nach innen wendet, zu jenem Heim, in dem letzten Grundes der Rätselknoten des Lebens sich schlingt, in dem letzten Grundes er sich auch lösen muß.

Wie der Tau des Himmels sich auf die Gewächse herabsenkt, so senken sich hier oben die Gaben der Einsamkeit gleich köstlichen Geschenken auf den nachdenklichen Wanderer, lautloses Glück, innere Freudigkeit, eine Vorahnung letzter Ent-bindung. Gestillten Herzens, kühl-gewordenen Denkens ruht man in heiliger Nähe; kühl fließt der Abendwind um die Glieder gleich einem Bade und tief unten übergießt die sinkende Sonne mit ihrer letzten Glut die Lande.

Jetzt ist sie gesunken. Auf atmet die gequälte Natur; hastig naht die Dunkelheit, aber ehe sie alles verschlingt, erwachen die Gedanken, die hier in diesen Bildern verleibt liegen, sie werden lebendig, sie lösen sich, geisterhaft huschen sie in fragwürdigem Halbdunkel — ach, es sind nur die Fledermäuse! Starr und tot bleibt der Stein, und schwer fällt der Flug der Phantasie zurück in das gemache Bett der Alltäglichkeit. Das Leben fordert. Die Zeit zur Heimkehr ist da.

Am Abend besuchte mich ein Beamter des Nizam von Hyderabad, der im Regierungsrasthaus wohnte. Den Titel dieses Beamten habe ich vergessen. Am nächsten Tage wurde der Maharaja von Benares in Ellora erwartet, und dieser Beamte sollte ihn führen. Am übernächsten Tage, dem Tag meiner Abreise, wollte auch der Maharaja wieder abreisen, und der Beamte lud mich ein, mich ihnen anzuschließen. Ich könne bei dieser Gelegenheit die sonst verschlossene Festung Daulatabad besehen. Da mir aber am Alleinsein mehr gelegen war als an der Bekanntschaft des Maharaja und dem Anblick einer alten Festung, so lehnte ich dankend ab und fuhr ein paar Stunden nach dem Troß ab, in einem gemieteten Wägelchen, noch einmal durch diese entzückende Einsamkeit. Ob ich sie je wiedersehen werde?

AUS HIUEN TSIANGS REISEBUCH

Als dem Prinzen K u n a l a durch die Tücke seiner Stiefmutter beide Augen herausgerissen waren und er vor seinem jammernden Vater erscheint, läßt dieser den großen Arhat G h o s h a rufen und bittet ihn um Hilfe für seinen Sohn.

Der erläßt folgenden Aufruf an das Volk: „Morgen werde ich das Geheimnis der Lehre erklären. Möge ein jeder erscheinen mit einem Gefäß in seinen Händen, um darin die Tränen aufzufangen beim Hören der Lehre!“

Auf diesen Aufruf hin erschienen Männer und Frauen in Massen, und der Arhat predigte über die Zwölf Nidanas (die Reihe des Abhängig-gleichzeitigen Entstehens), und da war nicht einer in der Menge, der beim Hören der Lehre nicht zu Tränen gerührt wurde. Diese Tränen wurden in den Gefäßen aufgefangen, und nach der Predigt sammelt der Arhat sie in einem goldenen Gefäß. Dann, in starker Bewegung, tat er folgenden Ausspruch: „Was ich hier gesagt habe, ist das tiefste Geheimnis von Buddhas Lehre. Wenn das, was ich gesagt habe, nicht wahr ist, so sollen die Dinge bleiben wie sie sind; ist es aber wahr, so wünsche ich, daß dieser blinde Mann sein Augenlicht wiedererhalte, wenn er die Augen mit diesen Tränen wäscht.“

Nach diesen Worten wusch der seine Augen mit diesen Tränen, und siehe da! sein Augenlicht kam wieder.

ZUR KANT-FEIER

Nachdem schon vor einiger Zeit die Tagespresse Nachrichten über allerorts stattfindende Kant-Feiern — sogar die Universität von Peking macht mit — gebracht hatte, lese ich heute, daß des 22. Aprils, als des 200. Geburtstages Kants laut Verfügung des preußischen Kultusministeriums in allen höheren Lehr- und Bildungsanstalten gedacht werden soll. Es ist erstaunlich, zu was für Strohhalmen der Mensch greift, wenn ihm der sichere Kahn, in dem er die Flut des Lebens durchqueren kann, abhanden gekommen ist.

Die Ueberschätzung Kant's beruht auf dem Allerwelts-Irrtum, kraft dessen man das Maß der Folgerichtigkeit, die Strenge der Logik mit dem Gehalt an Wirklichkeit verwechselt. Logik ist die Fähigkeit, hinter den Tatsachen der Wirklichkeit einherzuhinken und sich ihnen möglichst lückenlos anzupassen. In sofern ist sie ein Messer der Wirklich-

keit, wie die Uhr ein Zeitmesser ist, und wie die Uhr nicht die Zeit selber gibt, so gibt die Logik nicht die Wirklichkeit selber, ja kann sich der Wirklichkeit gegenüber völlig falsch einstellen, wie die Uhr es der Zeit gegenüber ja auch kann. Der Satz von der Identität und vom Widerspruch sind die Grundpfeiler alles gedanklichen Lebens, solange es sich um Gegenstände des Bewußtseins handelt, sei es im Sinne des Glaubens (als das Gesetz), sei es im Sinne der Wissenschaft (als die wissenschaftlichen Gesetze); sie fassen nicht da, wo es nicht mehr um Gegenstände des Bewußtseins, sondern um Bewußtsein selber geht. Da gehören beide nur zu dem unerschöpflichen Stoff, den das wuchernde Bewußtsein sich selber webt. Leben ist der Weg, der dadurch entsteht, daß er begangen wird, und die Gesetze der Logik sind nicht der Maßstab, nach dem die Wirklichkeit bemessen wird, sondern sie gehen auf in dem großen Gewebe, in welchem die Wirklichkeit sich selber webt. Und wie von jedem anderen Versuch, der Wirklichkeit vom logischen Denken aus Herr zu werden, so gilt auch von der Kant'schen Philosophie und der klassischen Schärfe ihrer Beweisführung der Satz aus M. 113: „Von dem verschieden wird es, um dessenwillen jedesmal sie es erdenken." Das ergibt dann freilich unbegrenzte Möglichkeiten für neues Wissen, d. h. es ist Wissenschaft im strengsten Sinne, das, was „Wissen schafft", aber diesem Wissen fehlt das beste: Es nährt nicht!

WAS IST INTERESSANT?

Daß wir im Kriege mit interessanten Neuigkeiten überfüttert worden sind, ist allbekannt. Auch heute ist des Interessanten kein Ende. Als ich neulich die Straße Unter den Linden kreuze, ruft mir ein Zeitungsverkäufer an der Ecke die Neuigkeit von Tuthankamon's Grab zu. Ein andermal höre ich die Neuigkeit, daß der und der große Mann ermordet ist, daß dort und dort ein Erdbeben gewesen ist; daß das und das gekrönte Haupt gestürzt ist, daß der und der „reichste Mann der Welt" gestorben ist, wahrscheinlich, weil

er zu viele Aerzte zur Hilfe gerufen hat; denn (wie es im Lied vom Ewigen Juden heißt):

ein Concilium medicum
bringt selbst den Ewigen Juden um.

So flackern an allen Ecken und Enden immer wieder neue interessante Ereignisse auf und ziehen uns Kümmerlinge, die wir uns um alles kümmern, ausgenomen um das, worum wir uns kümmern sollten, immer wieder in ihren Bann wie das Licht die Motten.

Und worum sollten wir uns kümmern? Eben um das Interessante, nur ist interessant etwas anderes als die Menschen denken.

Das Wort „interessant" stammt vom lateinischen Wort „interesse", das bedeutet „mit dabei sein". Das, wobei ich selber beteiligt bin, das ist interessant. Und wobei bin ich beteiligt? Wenn eine Regung der Gewalttätigkeit, der Sinnlichkeit, des Uebelwollens in irgendeiner Form in mir aufspringt, wie die Flamme aufspringt im Reiben zweier Hölzer, und das Denken herbeieilt, um den Brand zu löschen mit dem alles löschenden Wasserstrahl des anatta-Gedankens und mal ganzen Erfolg hat, mal teilweisen Erfolg hat, mal unumwunden abgewiesen wird usw. — das ist interessant, da bin ich mit dabei, und darum sollen wir uns vor allem kümmern als das wichtigste in diesem ganzen Getriebe.

Aber so leicht läßt die Weltklugheit sich nicht zu schanden machen. Solch ein Weltkluger wirft ein: „Bei dem, was am andern Ende der Welt geschieht, bin ich durchaus und empfindlich mit beteiligt. Nicht nur, wie im Horaz'schen Gedicht, wenn des Nachbars Wand brennt, gilt das mea res agitur („um meine Angelegenheit handelt es sich"), sondern letzten Endes bei allem, was in der Welt geschieht. Unser wirtschaftlicher und politischer Organismus ist heute so feinfühlig geworden, daß ich in irgendeiner Weise immer mit beteiligt bin, wenn in den Vereinigten Staaten der Präsident wechselt oder in Kanada die Weizenernte schlecht ausfällt oder Irland Homerule bekommt oder der Franken fällt oder in Indien die Swaraj-Bewegung um sich greift oder in

Spitzbergen neue Kohlenlager entdeckt werden oder in Tibet der Dalailama stirbt usw. usw."

Ich erwidere: Freilich bin ich bei allem diesem mit beteiligt. Ja, diese Mitbeteiligung reicht nicht nur bis zum Ganges und bis zum Nordpol und bis ins Herz von Innerasien, sondern bis zum Sirius und bis zu den fernsten Nebelhaufen am Sternenhimmel. Die Astrologie, die unser „Interesse" an den Sternen lehrt, ist durchaus nicht ganz Torheit. Ich möchte überhaupt wohl wissen, was in der Welt denn r e i n e Torheit ist? Schließlich ist ja doch auch der Unsinn in irgendeinem Sinne Form des Sinnes. Den reinen Weisen gibt es, eben als den Tathagata, den Vollendeten, dahingegen den reinen Toren gibt es nicht (bzw. nur im Mythos), ebensowenig wie es das reine Chaos gibt.

Leben heißt leben können und leben können heißt, sich auf andres beziehen, mit ihm in Beziehung treten, eben e s s s e n, sei es körperlich, sei es geistig. Wir essen alle aus einer Schüssel, und diese Schüssel heißt W e l t a l l. Der Buddhist ist der letzte, der hier Möglichkeiten leugnet; der ganze Buddhismus ist ja in seiner Kamma-Lehre nichts als die Lehre vom Weltall als der Zufall-bereiten M ö g l i c h k e i t dem V e r m ö g e n (K a m m a) gegenüber; wobei Zeit und Raum weder das an sich Seiende, Starre sind, wozu die Bibel sie macht und als die noch Newton sie annahm, noch bloße Relationen, wozu die Wissenschaft in unablässigem Umschmelzungsverfahren (als Einstein'sche Theorie) sie ausgebildet hat, sondern zum E r l e b e n werden, zum unerhörtem Schicksal, in dem je nachdem Labsal oder Trübsal sich schicken. Vinnyana, wenn im neuen Mutterschoße fassend, spottet der Zeit, spottet des Raumes, weil es sich erlebender Zeitraum selber ist.

Zeit- und Raumlehre des Buddhismus, d. h. der Wirklichkeit, muß erst geschrieben werden. Wie er selber oberhalb des Glaubens und der Wissenschaft steht, so steht auch seine Zeitraumlehre oberhalb der Lehre von einer absoluten Zeit, einem absoluten Raum (Glaube) einerseits, von einer relativen Zeit, einem relativen Raum (Wissenschaft) anderseits. Diese Andeutungen mögen genügen.

Also sicherlich bin ich nicht nur an den Dingen und Vorgängen dieser Erde hier interessiert, sondern am Spiel des ganzen Weltalls; aber ich bin daran interessiert, wie der Esser am Futtertrog, aus dem er ißt. Dieser Futtertrog ist unerschöpflich und somit unerschöpflich das Interesse, *solange die Sucht des Fressens bleibt.*

Nicht darauf kommt es an, ob ich an diesem allem beteiligt bin, sondern ob ich mich daran mitbeteilige und mitbeteiligen lasse, und das hängt ab vom Standpunkt und von der Höhe der Einsicht. Es gibt einen Standpunkt, von dem aus dieses alles ein Ganzes ist, nämlich der Standpunkt von „Fresser und Futtertrog", mag dieser Standpunkt nach der Fasson des Glaubens, mag er nach der Fasson der Wissenschaft verarbeitet werden, in welchem ersteren Fall dieses Ganze die Unbegreiflichkeit göttlicher Schöpfung darstellt, in welchem letzteren Fall es zur künftigen restlosen Begreifbarkeit im wissenschaftlichen Gesetz werden soll.

Es gibt aber auch einen Standpunkt, von dem aus dieses Ganze, „Weltall" genannt, in seiner ganzen Ergänzungsbedürftigkeit erkannt wird und das Denken, die anfangslose Unbegreifbarkeit des Glaubens, die endlose Begreifbarkeit der Wissenschaft lassend, sich auf dieses einzig wirkliche Ganze einstellt, das im Erleben immer wieder sich selber begreift, wie die Flamme im Brennen immer wieder sich selber begreift.

„Das Ganze, ihr Mönche, werde ich euch zeigen. Das höret! Achtet wohl auf! Ich werde reden. Was aber ist das Ganze? Das Auge und die Formen, das Ohr und die Töne, die Nase und die Gerüche, die Zunge und die Geschmäcke, der Körper und die Berührbarkeiten, das Denken und die Dinge. Das, ihr Mönche, wird das Ganze genannt." (S. IV, S. 15.)

Das ist das wahrhaft Interessante, bei dem jeder Einzelne nicht nur interessierter Zuschauer, und mehr oder weniger Mitbeteiligter ist, sondern das, in dem ein jeder selber aufgeht. Das ist die erschütterndste Neuigkeit, weil sie das das ganze Ich erschütternde Neuwerden selber ist.

Wer in dieser neuen Einsicht das Interessante begriffen hat, dem hört ja wohl der Allerweltsfuttertrog auf, interessant zu sein. Und auch vor den Folgen, die ihm daraus erwachsen könnten, daß er sich vom großen Fressen ausschließt, fürchtet er sich nicht. Denn wovor sollte der sich wohl fürchten, der stets bereit ist zu leiden?

WENN ABER DAS SALZ DUMM WIRD, WOMIT SOLL MAN SALZEN!

Der Reverend Suryagoda Sumangala, Thera war vor einigen Jahren von der Ceylon-Regierung nach England geschickt worden, um in Oxford das europäische Universitäts-System zu studieren. Mit Abschluß seines Studiums legte Reverend Sumangala der Oxford-Universität zur Erlangung des entsprechenden wissenschaftlichen Grades eine Arbeit über Wiedergeburt vor.

Die Arbeit wurde zensuriert von Frau Rhys-Davids, der Gattin des bekannten Pali-Forschers. Sie erklärte die Arbeit für ungenügend und ihr Hauptgrund war dieser, daß Rev. Sumangala die anatta-Lehre falsch aufgefaßt habe. „Er (S.) macht keinen Versuch, kritisch zu untersuchen, in wiefern die Ausweisung des Atta aus Körper und Geist eine Leugnung des Atta überhaupt ist“ und weiter: „Er (S.) nennt den Buddhismus ein System der Einsicht in das eigene Selbst — ein Selbst, von dem er orthodoxer Auffassung nach gezeigt hat, daß es dieser wechselnde Komplex der fünf Gruppen ist, in Bezug auf welche der Buddha sagt: Das ist nicht euer Selbst.“

Somit: Der Buddhismus lehrt die Einsicht in das eigene Selbst; die fünf Gruppen, die die ganze empirische Persönlichkeit im geistigen wie körperlichen Sinne umfassen, sind

nicht das Selbst, folglich steht dieses Selbst als überempirisches außerhalb der fünf Gruppen und schwebt damit ins Transzendente über, kraft logischen Denkens.

Es ist schlimm, wenn das Salz dumm wird und wenn der Lehrer schülert, auf das Schwergewicht seiner Autorität gestützt. Ein Winkel, den man auf den letzten Endwert von 360° ansteigen läßt, wird bekanntlich damit zu dem rein imaginären Wert eines Winkels von 0°. Was würde Frau Rhys Davids wohl sagen, wenn man ihr weismachen wollte, daß mit dieser Expropriierung der Winkel von 360° zu einer jenseits stehenden transzendenten Größe würde! Sie selber will uns aber weis machen, daß mit dieser Herausdrängung des Atta aus dieser Geistkörperlichkeit er (der Atta) automatisch sich ins Transzendente verlagere: In den fünf Khandha's ist er nicht; da ist er, folglich muß er jenseits sein!

Daß die immer wiederkehrende Formel: „Die Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Willensregungen, das Bewußtsein (kurz diese ganze Geistkörperlichkeit) sind nicht mein Selbst" kein Beweis für eine Nichtselbst-Lehre ist, geht ja schon daraus hervor, daß diese Formel von vielen Leuten gerade als Beweis für eine Selbst-Lehre angesehen wird. Diese Formel ist überhaupt kein Beweis. Im Buddhismus gibt es nichts zu beweisen; der ganze Buddhismus spielt sich auf dem Gebiet des Erlebens ab.

Ob eine Sache gut oder schlecht schmeckt, das läßt sich nicht beweisen, man muß es erleben. Beweise sind nur möglich da, wo es sich um Gegenstände des Bewußtseins handelt; beim Buddhismus handelt es sich aber nicht um Gegenstände des Bewußtseins, seien es begriffliche oder körperliche Gegenstände; hier handelt es sich um Bewußtsein selber.

Schon damit ergibt sich ohne weiteres, daß jeder Versuch, den Buddhismus zum Gegenstand des Beweises und der Logik zu machen, Widerspruch in sich ist. Hier geht es nicht um Beweisen, sondern um Erleben, und da mag es ja dann sein, daß einer, wenn er im Erleben den Winkel der

Nichtselbstheit immer weiter anwachsen läßt: von der Körperform auf die dumpf-erdige Empfindung, von der Empfindung auf die Wahrnehmung, von der Wahrnehmung auf die Willensregungen und von da auf das Bewußtsein, „das durch und durch lichte", in dem Moment, wo der Winkel der Nichtselbstheit aus dem Wert von 360° zum Wert von 0° wird, unmittelbar erkennt: S o i s t e s ! Wie einer, wenn Licht in die Dunkelheit gebracht wird, unmittelbar die Dinge erkennt.

Für einen solchen kommt bei diesem fortschreitenden Expropriierungsvorgang der Ichwert weder als Wert an sich ins Jenseits zu liegen (Glaube), noch als leerer Verhältniswert ins Diesseits zu liegen (Wissenschaft). In beiden Fällen würde das Ich G e g e n s t a n d des Bewußtseins sein. Für ihn aber bleibt der Ichwert nicht Gegenstand des Bewußtseins, sondern wird zur Form des Bewußtseins, Sonderfall des immer wieder neuen B e w u ß t w e r d e n s , von dem, wie von allem Bewußtsein, das „in Abhängigkeit entstanden" (paticcasamuppannam M. I 38) gilt. Die Flamme brennt, und was sich da an Verbrennungsprodukten ergibt, mag es körperlich oder begrifflich, grob oder fein, innen oder außen, nah oder fern sein, das ist alles „in Abhängigkeit entstanden."

Die Tafel, auf welcher die Speise steht, die ist nicht das Gastmahl. Die Speise, die auf der Tafel steht, ist nicht das Gastmahl. Der Diener, der die Speise heranbringt, ist nicht das Gastmahl. Die Gäste, die die Speisen genießen, sind nicht das Gastmahl. Der Gastgeber, der das Gastmahl herrichtet, ist nicht das Gastmahl. Und doch ist das Gastmahl kein leerer Verhältniswert, der mit allem diesem mitgegeben ist; es ist auch kein jenseits aller dieser Werte stehender transzendenter Wert, sondern es ist die Verwirklichung aller dieser Möglichkeiten, mit der Sucht des Essens als Voraussetzung.

Ebenso, wenn der Buddha lehrt: „Die Form ist nicht das Selbst usw.", so gibt er damit weder den Beweis für ein transzendentes Ichselbst noch den Beweis für ein überhaupt nicht daseiendes Ich, — er gibt damit überhaupt keinen

Beweis, sondern er gibt ein Erlebnis, eben das immer wieder neue Erleben des Ichs aus seinen Vorbedingungen.

Wäre das Ich ein an sich seiendes Ichselbst, so müßte es auch Herr dieser Geistkörperlichkeit sein und könnte bestimmen: „So soll diese Geistkörperlichkeit beschaffen sein, oder so soll sie nicht beschaffen sein." Wäre das Ich ein bloßer Verhältniswert, so könnte es experimentell und aus verschiedenartigen Vorbedingungen hergestellt werden, wie jeder bloße Verhältniswert (etwa ½, ⅓ usw.) als Ergebnis zahlloser Vorbedingungen denkbar ist. Das Ich ist aber weder ein an sich seiendes Ichselbst, noch ein bloßer Verhältniswert, der nach Belieben ausgewechselt werden kann, sondern es ist ein Wachstumsvorgang, der aus entsprechenden Vorbedingungen aufspringt.

Dem gegenüber ziemt nicht die kritische Erörterung, ob so oder so?, ob Leib und Leben dasselbe sind (tam jivam tam sariram), d. h. ob das Ich innerhalb der sinnlichen Werkstücke zu liegen kommt (wissenschaftlicher Materialismus), oder ob Leib und Leben ein Verschiedenes sind (annyam jivam annyam sariram), d.h. ob das Ich als Ichselbst (atta) jenseits der sinnlichen Werkstücke zu liegen kommt oder, wie Frau Rhys Davids sagt: „ob die Ausweisung des Atta aus Körper und Geist eine Leugnung des Atta überhaupt ist" — ich sage: Hier ziemt sich weder das eine „Ende" noch das andere „Ende"; beide schaffen hier ja nichts als ein immer wieder neues Aufspringen dieses Ich, über das man spekuliert und räsonniert und philologisiert. Hier ziemt sich nur eines: Das Loslassen, das nicht mehr Neufassen, das Aufhören.

Man kann von einem Philologen nicht verlangen, daß ihm die Lehre zum Erlebnis wird; wir Buddhisten verlangen das am allerwenigsten. Wir wissen wohl, daß ihm die Lehre immer nur Gegenstand des Bewußtseins bleiben kann. Wohl aber können wir verlangen, daß die Philologen mit diesen anmaßenden und lächerlichen Versuchen aufhören, die Sonne der Wirklichkeit nach ihrer Taschenuhr zu stellen.

Was aber Frau Rhys Davids im besonderen anbetrifft, so täte sie, unseres Erachtens, viel besser, sich von den Ceylon-

Thera's belehren zu lassen, statt sie zu kritisieren. Daß die Arbeit des Thera Sumangala ihr vom Standpunkt des Censors aus ungenügend erschien, mag ja sein und mag berechtigt sein, aber daß sie ihre Censoren-Tätigkeit von der Arbeit als solcher auf den Buddhismus selber übergreifen läßt; daß sie die Arbeit verwirft, weil deren Einstellung gegenüber der Anatta-Lehre (die in der Form, wie sie von den Thera's in Ceylon gelehrt wird, ihrer Ansicht nach nicht dem ursprünglichen Buddhismus angehört, sondern spätere Zufügung ist) nicht richtig sei, das ist eben das, was wir oben den Versuch nannten, die Sonne der Wirklichkeit nach der eigenen Taschenuhr zu stellen.

ZUR FREUD'SCHEN PSYCHOANALYSE

Etwas analysieren, heißt es zerlegen. Die Vollständigkeit der Analyse ergibt sich aus der Möglichkeit der Synthese, d.h. aus der Möglichkeit, den in seine Bestandteile zerlegten (analysierten) Gegenstand aus diesen Bestandteilen rückläufig wieder zusammenzusetzen. Man analysiert z. B. das Wasser, d. h. zerlegt es in seine Bestandteile Wasserstoff und Sauerstoff und kann aus diesen Bestandteilen dann wieder rückläufig durch Synthese Wasser entstehen lassen.

Was man aus seinen Bestandteilen entstehen lassen kann, das kennt man, eben soweit es vorher der Analyse zugänglich wurde. Der Chemiker kennt Wasser nicht an sich, sondern als Vereinigung von Wasserstoff und Sauerstoff. Das aus der Analyse geholte Wissen entspricht dem, was man in der Philosophie ein analytisches Urteil nennt: man holt das heraus, was man vorher hineingelegt hat und schmeichelt sich dann, daß man damit einer Sache im Wissen Herr geworden wäre.

Die P r o f. F r e u d ' s c h e P s y c h o a n a l y s e, die jetzt unter Aerzten und Laien, Wissenschaftern und Nichtwissenschaftern so viel von sich reden macht, ist der methodisch ausgeführte Versuch, die P s y c h e, unter welchem Wort sich hier das Gefühls- und Triebleben des Menschen ver-

steckt, zu analysieren, d. h. ihrer vom Denken aus Herr zu werden. Es fragt sich, ob man dabei über ein analytisches Urteil hinauskommen kann?, anders ausgedrückt: ob man mehr herausbekommen kann, als man selber hineingelegt hat? Zu diesem Zweck versucht man, nach bestimmtem, wissenschaftlich festgelegten Schema sozusagen mit dem Denken einen Schacht in das Triebleben zu bohren, bis man zu dem ursprünglichen Quell kommt, aus dem die in früheren Zeiten unterdrückten und krankhaft entarteten Trieberscheinungen ihren Ursprung genommen haben und von dem aus sie dem Denken und seiner Herrscherkraft zugänglich werden bzw. es werden sollen, vorausgesetzt, daß man nicht dabei einem Trugschluß verfällt, indem man meint, mit dem Denken Triebe zu beleuchten und doch in Wahrheit nichts tut als nur Denkvorgänge zu setzen, so daß man nur das findet, was man selber hineinlegt. Denn wenn man die Dunkelheit mit dem Licht beleuchten will, so ergibt sich nicht beleuchtete Dunkelheit, sondern aufgehobene Dunkelheit, Helle und wenn ich mit dem Denken mein Triebleben beleuchten will, so ergeben sich nicht beleuchtete Triebe, sondern Denkvorgänge.

Es ist ja Tatsache, und ein jeder kann es an sich selber erleben, daß Denken tödlich wirkt, nämlich auf die Triebe. Der Geizige, der über den Geiz nachdenkt, wird nicht mehr ganz geizig sein können; der Lüsterne, der über die Lust nachdenkt, wird nicht mehr ganz lüstern sein können; wer zeugen will, der darf nicht denken; Triebe müssen blind sein, sie vertragen nicht das Licht des Denkens, denn sie sind die Dunkelheit selber, aber die Dunkelheit des Nichtwissens.

Im Wesen fallen die Freud'sche Theorie und der Buddhismus darin zusammen, daß beide vom Denken aus der Triebe Herr werden wollen; während aber im Buddhismus Denken die Sache selber ist, soll es bei Freud Mittel zum Zweck sein, ein Instrument zum Heilen; das Ich-Erlebnis vollzieht sich nicht, um sich als das zu erleben, was man ist, sondern es soll verzwecklicht werden, eben in den Dienst des Heilens gestellt werden.

Nun *heilt* Denken aber doch! — Sicherlich, *Denken heilt!* Irgendeinen geistkörperlichen Vorgang, auf den

Denken nicht heilend einwirken könnte, den gibt es nicht. Und weil das so ist, deswegen geht die Freudsche Theorie eine tüchtige Strecke weit mit buddhistischer Wirklichkeits-lehre zusammen und heimst die praktischen Ergebnisse ein, die sich hieraus ergeben müssen. Denn darüber ist wohl kein Zweifel: die Freudsche Theorie ist praktisch verwert-bar, sie hilft, sie ist eine Bereicherung der ärztlichen Mög-lichkeiten, ja vielleicht die allerbedeutendste Bereicherung, die wir erlebt haben; aber ihre Aehnlichkeit mit dem Buddhismus ist nur scheinbar, nur symptomatisch, auf die Motive kommt es an, und da ergibt sich denn, daß beide wohl im „Denken heilt" als einem Schnittpunkt zu-sammenfallen, daß sie aber aus verschiedenen Richtungen kommen und in verschiedene Richtungen auseinandergehen.

Der Buddhismus kommt aus jener Ich-aufhebenden, ur-sprünglichen Tiefe, in welcher Denken und Wollen in der Erlebens-Einheit des immer wieder neuen Bewußtwerdens zusammenfallen; die Freud'sche Theorie fußt auf der Vor-aussetzung eines Ich, dessen (gegensätzliche) Funktionen Denken und Wollen sind und von denen nun die eine die andere überkommen soll mit dem Endergebnis, das Ich in seinem Bestand zu sichern. Wenn aber Denken und Wollen nur Funktionen des Ich sind, so haben beide diesem Ich gegenüber ja nur symptomatischen Wert und das ganze nach Freud'schem System eingeleitete Verfahren behält ja auch nur symptomatischen Wert. Was das Ich selber dazu sagt, wer kann das wissen! Denn wenn Denken nur Funktion dieses Ich ist, so kann es (das Ich) ihm (dem Denken) ja doch nie zugänglich werden und für den wirklichen Denker bleibt das ganze Endergebnis des Freudschen Verfahrens lediglich dieses: Wie ist es möglich, daß Denken, trotzdem es nur eine Funktion des Ich sein soll, dieses ganze Ich um-stimmen kann? Worauf es dann nur eine Antwort gibt — den Buddhismus.

Der Buddhismus erklärt, wie es überhaupt möglich ist, daß die Wissenschaft durch ihre im Grunde genommen fik-tive Methode der Wirklichkeit gegenüber so viel erreicht, wie sie erreicht: eben weil die Wirklichkeit als reines Werden so beschaffen ist, daß die Anpassungsmethode der

Wissenschaft ihr gegenüber am Platz ist. Auch das Freudsche Verfahren erzielt seine Erfolge auf dem gleichen Wege: es ist ein Anpassungsverfahren an die Wirklichkeit, von der Naturwissenschaft (im weitesten Sinne) nur dadurch unterschieden, daß man als Gegenstand nicht die Welt der Objekte, sondern das Subjekt hat. Dieses Subjekt aber ist, wie der Buddha zeigt, so beschaffen, daß Denken nicht erst, als Funktion des Ich, die gestauten, verstauten Triebe zu suchen und zu finden brauchte — es würde ja dabei immer nur auf ein ihm unzugängliches Ichselbst stoßen —, sondern daß der Vorgang des Denkens selber schon die gesuchte Umstimmung ist, eben weil Denken nicht Funktion eines Ichselbst ist, sondern der sich verwirklichende Ichvorgang selber; anders ausgedrückt: Denken ist hier (wie überall) nicht Mittel und Werkzeug zum Heilen — das ist es freilich auch, aber es ist auch gleichzeitig der Heilvorgang selber, das sich selber Umstimmen, kurz: d i e S a c h e s e l b e r. Ein Ich, das vom Denken aus umgestimmt werden müßte, gibt es gar nicht; es gibt nur dieses geistkörperliche unpersönliche Wirken, dem gegenüber Denken Mittel zum heilenden Umstimmen und dieser Vorgang des Umstimmens in einem ist. Denken ist eben keine Funktion, sondern das Ding, um das es sich handelt, selber.

Damit komme ich auf den Vergleich mit der chemischen Analyse und dem analytischen Urteil zurück: Man holt das heraus, was man selber hineingelegt hat. Was sich hier als Erfahrung abspielt, spielt sich beim Freudschen Verfahren als Erleben ab. Wie das Wissen vom Wasser, als aus Sauerstoff und Wasserstoff bestehend, nicht eine Erweiterung des Wissens vom Wasser ist, sondern lediglich ein analytisches Urteil in Form der Erfahrung, so ist die Auflösung der Triebstauung im Denken nicht eine Erweiterung des Einsatzes, vermittelst des Denkens, sondern sozusagen ein analytisches Urteil in Form des Erlebens: man stößt nicht auf neue G e g e n s t ä n d e des Denkens (Triebstauung, libido usw.), sondern man schafft nur Denkvorgänge und holt also nur heraus, was man hineinlegt: eben Denkvorgänge; und sie sind nicht M i t t e l zum Heilen, wie sie es da sein müßten, wo die Triebstauung G e g e n s t a n d des

Denkens wäre, sondern sie sind der Heilvorgang selber, weil gar kein Ich da ist, dessen Funktion dieses alles wäre.

Wenn man Freud fragte, wie es möglich ist, daß Denken als bloße Funktion des Ich dieses ganze Ich sollte umstimmen können, eine Frage, die ja doch die Frage nach der Möglichkeit der Freudschen Theorie einschließt, so würde er hierauf keine Antwort geben können. Seine Theorie ist lediglich eine Anpassung an die Wirklichkeit, wie die übrige Naturwissenschaft auch.

Aus sich selber heraus würde Freud nur, wie alle andern auch, in die alte Streitfrage nach dem Primat des Denkens oder des Wollens sich verfangen d. h. in die Frage, was ist das Primäre am Ich: das Denken oder das Wollen? Worauf dann der Buddha allein die rechte Antwort gibt: Keines ist das Primäre! Eins bedingt sich immer wieder aus dem andern, und ein Ich, dessen Funktionen beide wären, ist überhaupt nicht da. Nichts ist da als dieses Spiel zwischen immer wieder neuer Verwirklichung (vinnyana) und ihrer Möglichkeit (namarupa).

Man wirft ein: Das ist doch für das Freud'sche Verfahren im Endergebnis gleichgültig. Man erreicht praktische Resultate und das genügt, wie die Naturwissenschaft zeigt.

Ich erwidere: Das genügt hier durchaus nicht. Man erreicht eben nicht immer praktische Resultate. Welches Verfahren, das auf Zwecke ausgeht, kann denn immer praktische Resultate erwarten! Es wird sie hie und da für eine Weile haben, so lange es mit der Wirklichkeit zusammenfällt bzw. ihr nicht widerspricht. Darauf beruhen ja die ganzen Erfolge der Naturwissenschaft, die ganze Möglichkeit dieser Erfolge. Aber die Naturwissenschaft kann ihren Standpunkt so wählen, daß sie an den Punkt, an dem sie mit der Wirklichkeit zusammenprallt, nie zu kommen braucht; sie hat Platz, in Zeit- und Raumunendlichkeit auszuweichen. Diese Möglichkeit hat die Psychologie bzw. die psychoanalytische Methode nicht. Sie fängt sich, wenn ausgedacht, immer im Ich, wie in einer Sackgasse. Es ist eben ein Unterschied, ob man, wie die Naturwissenschaft, bloße Objekte verarbeitet, oder ob man das diesen Objekten gegenüber-

stehende Subjekt verarbeitet . In ersterem Fall genügt eine Anpassung an die Wahrheit d. h. an die Wirklichkeit; worauf ja tatsächlich das ganze Wesen der Wissenschaft beruht. Im letzten Fall, wenn es um das Subjekt geht, genügt eine Anpassung nicht immer; denn da kommt man notwendig einmal an den Punkt, wo das scheinbar Subjektive am Subjekt, nämlich das Denken, selber zum Objekt werden soll, wo es dann mit dem Ausweichen ein Ende hat, eben weil man hier mit sich selber zusammenprallt. Das aber ist die letzte Gefahr, die der Mensch zu bestehen hat: wenn er sich in das Geheimnis des eigenen Ich hineinwagt. Schon mancher hat den Versuch dazu mit jener Denkangst, an die jeder der sie kennt, mit Schrecken denkt, ja er hat ihn (den Versuch) mit dauernder geistiger Verwirrung bezahlen müssen. Hier geht es wie beim Besuch der Katakomben: Man bedarf der sicheren Hand des Führers, wenn man nicht Gefahr laufen will, in Angst und Dunkel zugrunde zu gehen.

Die Freud'sche Theorie ist uns willkommen. Sie ist eine der zahllosen Speichen, die alle zu *einem* Mittelpunkt streben: *der rechten Lehre*, die die Wirklichkeit lehrt und Wirklichkeit selber ist und in der daher alles, was wirklich ist und soweit es wirklich ist, zusammenfallen muß. Jeder, der die Wirklichkeit faßt, mag es Wissenschaft oder Technik oder Kanon oder sonst etwas sein, muß notwendig einen Fetzen Buddhismus bringen. So ist das ganze geistige und natürliche Leben voll von diesen Anzeichen des unbewußten Buddhismus. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Anzeichen bei der Freud'schen Lehre besonders stark und eindringlich sind; aber dieser Vorzug bringt auch große Gefahren; denn der Psychoanalytiker darf nie vergessen, daß er ein scharfschneidiges Messer handhabt, das, falsch angefaßt, die eigene Hand verletzen wird.

Auf die Freud'sche Lehre im einzelnen einzugehen, ist hier nicht der Platz. Zur Würdigung des im folgenden besprochenen Aufsatzes muß ich aber kurz die Rolle erwähnen, die bei Freud der Geschlechtstrieb spielt. Nach ihm soll er der Grundtrieb sein; ja praktisch dürfte er wohl so ziemlich der einzige bei ihm in Betracht kommende Trieb sein. Das entspricht aber nicht der Wirklichkeit in ihrem vollen

Umfang. Es gibt drei Triebe: 1. den Sinnlichkeits=trieb (kamasava), dem Geschlechtstrieb entsprechend; 2. den Daseinstrieb (bhavasava), dem Kampf ums Da=sein entsprechend; 3 den Nichtwissenstrieb (avijja=sava), ein Komplextrieb, der Religion, Kunst, Wissenschaft usw. in sich faßt. Diese Triebe sind keine in sich gesonder=ten Stränge; einer mischt sich mit dem anderen, der Ge=schlechtstrieb mag sich mit beiden mischen. Daß Religion und Kunst stark geschlechtlichen Einschlag haben, ist be=kannt, aber deswegen ist der Geschlechtstrieb noch nicht das dem ganzen Getriebe zugrunde liegende. Buddhistischer Einsicht nach gibt es ja Daseinsformen, die unabhängig von der Geschlechtlichkeit sind. Nur das, was der Buddhismus als den kama=bhava zusammenfaßt, fällt unter die geschlecht=liche Zeugung; außer ihm gibt es aber den rupa=bhava, die rein formhafte Entstehung und den arupa=bhava, die formfreie Entstehung; die beide freilich praktisch mit unserer Frage nichts zu tun haben, weil die Welt, die wir erleben, zum kama=bhava gehört und unter dem äußeren Kennzeichen der Geschlechtlichkeit steht.

Im 9. Band, ersten Heft der Freud'schen Zeitschrift Imago (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1923) hat Dr. F. Alexander unter dem Titel Der biologische Sinn psychischer Vorgänge einen Aufsatz geschrieben, in dem er sich mit Buddhas Versenkungslehre befaßt. Scheinbar ist der Standpunkt des Verfassers so gewählt, daß es gleich=gültig für ihn ist, ob er den Buddhismus wirklich kennt oder nicht, weil es sich ja nur um einen Komplex von Symptomen innerhalb des Buddhismus und um seine Deutung im psycho=analytischen Sinne handelt, aber in Wahrheit zeigt schon sein Programm: „Das Versenkungsphänomen Buddha's auf Grund des Prinzips der Identität biologischer und psychi=scher Vorgänge zu verstehen", daß er mit den Gegensätzen Natur und Geist, Leib und Seele oder wie man es sonst nennen will, einsetzt, also mit dem, in dessen Ueberwindung ja letzten Endes der ganze Buddhismus besteht; daß er also, da er in Widesrpruch mit ihm einsetzt, auch notwendig in Widerspruch mit ihm geraten muß.

Daß der Verfasser vom wahren Wesen des Buddhismus, als der Ueberwindung dieser Gegensätze nichts weiß, geht sofort daraus hervor, daß er die Lösung des unlösbaren Problems nach dem Schema S p i n o z a s vollzieht, indem er sich zur Identität der seelischen und körperlichen Vorgänge bekennt.

Die „Lösung" des Problems, wie S p i n o z a sie gibt, ist eine jener Scheinlösungen, wie sie aus der Tatsache Nichtwissen möglich werden. Seelische und körperliche Vorgänge sind freilich nicht gegensätzlich („ein anderes ist die Seele, ein anderes der Leib"); das wäre „das ein Ende". Sie sind aber auch nicht identisch („das gleiche ist die Seele, das gleiche der Leib"); das wäre „das andere Ende". „Beide Enden überkommend zeigt der Vollendete den Mittleren Pfad", darauf hinauslaufend, daß Geistiges und Körperliches weder ein anderes noch das gleiche s i n d , sondern daß eins immer wieder zum andern w i r d im Spiel von Geistkörperlichkeit (namarupa) und Bewußtsein (vinnyana). Identitäten gibt es in der Wirklichkeit überhaupt nicht und folglich auch nicht in buddhistischer Wirklichkeitslehre. Und wer sich dem Buddhismus gegenüber so stellt, daß er ihn auf Grund solcher Identitätenlehre verstehen und umdeuten will, der muß notwendig zu falschen Ergebnissen kommen. Das zeigt sich beim Verfasser denn auch in der allerwunderlichsten Weise.

In des Verfassers Auffassung wird die buddhistische Versenkung eine „narzistisch-masochistische Angelegenheit" (S. 38); das Wesen der indischen Versenkungsmethoden ist für ihn „das zielbewußte, systematische Einziehen aller libidinösen Besetzungen von der Außenwelt und der Versuch, alle so freigewordenen Libido-Quanten narzistisch unterzubringen." Und „das Endziel der Versenkung, das Nirwana, ist die tiefste Regression in den Zustand des intrauterinen Lebens" (S. 44). Und weiter: „Die Nirwana-Sensation (?!) wäre demnach identisch mit dem vollkommenen Zusammenfall des Ichtriebes mit der Libido" (S. 46), wobei unter L i b i d o der Geschlechtstrieb gemeint ist und Nirwana würde danach jener Ganzwert sein, in welchem das Ich mit Geschlechtlich-

keit selber identisch wird und sich in dieser seiner Natur erkennt.

Der Sinn des soeben zitierten Satzes wird deutlicher durch das folgende: „Der Nirwana=Zustand ist mit einer Libido=Ichgleichung ausdrückbar, welche mit der der Keimzellen identisch ist" (S. 50).

Wenn ich den Sinn dieses Satzes recht verstehe, so würde sich daraus wieder einmal ergeben, wohin reine Logik führt, wenn sie durch den Zwang der Wirklichkeit nicht mehr be=hindert wird. Die obige Definition Nibbanas würde be=deuten, daß der Mensch hier im Denken sich selber noch ein=mal zeugt — die rein geistig=begriffliche Zeugung neben der natürlichen; die Keimzelle wiedergegeben als Begriff. Das ist in seiner Art Ende und Höhepunkt eines gedanklichen Unfugs, der nur möglich ist, da wo man termini technici rein begrifflich weiter verarbeitet und die Wirklichkeit selber derweilen ihre Wege laufen läßt.

Das Dasein in einer Gleichung fassen, das hieße freilich, das Wissen zum Urgrund des Lebens machen und damit auf Grund dieses Wissens das Leben solange verlängern wie es eben beliebt. Und das wieder hieße, den Buddhismus so gründlich auf den Kopf stellen, wie es überhaupt nur mög=lich ist; denn wir leben nicht kraft des Wissens, sondern kraft des Nichtwissens und unser einziges Wissen ist das Wissen vom Nichtwissen d. h. von der endgültigen Aufhör=barkeit als letzter mit der Wirklichkeit gegebener Mög=lichkeit.

Ueber diesen Sinn seiner Lehre und darüber, daß Nibbana nicht sozusagen die begriffliche Keimzelle ist, hat der Buddha, der wirkliche Buddha, wie er in den Lehrreden auf=tritt, keinen Zweifel gelassen. Wissen heißt hier nicht, das Leben begrifflich zeugen und es nun seinen Zwecken ent=sprechend modeln, beherrschen, sondern Wissen heißt hier durchaus nichts als der Fortfall jenes Nichtwissens, das der Urgrund des Lebens ist und von dem die Keimzelle nur der Ausdruck ist.

Die Szene aus Mahaparinibbana=Sutta, in der Ananda versäumt, den Buddha um unbegrenzte Verlängerung

seines Lebens zu bitten, ist unschwer als apokryph zu erkennen. Der historische Buddha erklärt ja ausdrücklich, daß Altern, Kranken und Sterben die Uebel sind, denen kein Büßer und kein Buddha entgehen kann. Die Schwingungsamplitude des Lebens mag ungeheuerlich schwanken (man vgl. Aggannya-sutta in der Langen Samlung), Tatsache bleibt immer, daß Leben sich aus dem Nichtwissen als seinem Urgrund speist; womit sich dann die Undenkbarkeit ergibt, im Nirvana einen Zustand zu sehen, in dem das Denken durch einen psycho-analytischen Regressus zu einem Ur-Zustand zurückkommt, in dem es das Unbewußte zu seinem Gegenstand hat. Beleuchtete Dunkelheit ist eben keine Dunkelheit, sondern Licht und das Unbewußte d. h. das Triebhafte kann nie Gegenstand des Erkennens werden, ebensowenig wie beleuchtete Dunkelheit Gegenstand des Erkennens werden könnte. Es gibt nur ein Unbewußtes: das Nichtwissen und das ist jenes Einzigartige, das nie Gegenstand des begrifflichen Denkens werden d. h .als solches dasein kann, weil bei ihm das Dasein als solches notwendig auch das Nichtmehr-Dasein ist.

Anregend ist die Bemerkung des Verfassers, in der er die pubbenivasa-sati, die Erinnerung an die Reihe der früheren Geburten eine Art phylogenetischen Wissens nennt, indem durch den rückschreitenden Versenkungszustand die Erinnerung bis zum embryonalen Zustand zurückgehen soll, welcher letztere Erinnerung selber ist — Erinnerung selber als die tiefste Schicht des Unbewußten. Wenn ich hier auch nicht ganz klar sehe, was der Verfasser meint, so sehe ich doch so viel, daß ein Urzustand, der reine Erinnerung sein soll, nur da möglich sein kann, wo kein Ich als Ichselbst, als Ichidentität, als Seele da ist, welche die Reinheit der Erinnerung, des Verinnerns stört, unmöglich macht. Völlige Erinnerung ist nur da möglich, wo das Ich völlig zugänglich ist und völlig zugänglich ist es nur, wo es reines Wirken ist.

Hätte der Verfasser seiner Abhandlung diesen wirklichen Buddhismus zugrunde gelegt, so hätte es aus dem Vergleich zwischen Psychoanalyse und Buddhismus sicher-

lich mehr machen können, als es ihm bei seiner irrigen Auffassung möglich war. Er hätte dann auf streng wissenschaftlichem Standpunkt stehen bleiben können und in dem psychoanalytischen Gesetz nicht eine Enthüllung der Wirklichkeit sehen brauchen, sondern nur eine zweckmäßige Anpassung an sie. Den „Dynamismus der Neurose", wie Freud selber ihn faßt (im gleichen Heft S. 33: „Eine nicht real zu befriedigende Libido-Stauung schafft sich mit Hülfe der Regression zu alten Fixierungen Abfluß durch das verdrängte Unbewußte") kann man als eine rein wissenschaftliche Anpassung an die wirklichen Vorgänge ansehen und sie erhebt dann als solche keinen anderen Anspruch als den, Arbeitshypothese im Dienste des Heilens zu sein. Aber nun diese bloße Anpassung zu „vertiefen" bis zu jener Identifizierung zwischen Ich und Libido, bei der Dr. Alexander auf Grund rein logischer Spekulationen anlangt und die er (für uns Buddhisten ebenso lächerlich wie abstoßend) Nirvana nennt, das heißt das Wesen der Wissenschaft eben so sehr verkennen wie das des Buddhismus. Denn der Buddhismus d. h. die Wirklichkeit hat kein Ich das identifiziert, durch Identifikation festgestellt werden könnte und die Wissenschaft kümmert sich nicht um das Ich bzw. tut so als ob es nicht da wäre und tut, wie man sieht, recht daran. Wenn das psycho-analytische Verständnis eines Zustandes, wie der Verfasser (S. 46) sagt, „eine Gleichung ist, welche das Verhältnis von Ich und Libido ausdrückt", so haben wir Buddhisten garnichts dagegen, so lange diese Gleichung als bloße Anpassungsformel an die Wirklichkeit, an das Erleben d. h. als Arbeitshypothese gelten soll, eine bloße Lesart. Wir haben schließlich auch nichts dagegen, wenn die Versenkung als ein „psychoanalytischer Regressus" gelesen wird, in welchem die auf die Außenwelt gerichteten libidinösen Reize „narzistisch untergebracht" werden d. h. auf das Individuum selbst gerichtet werden sollen. Wir können derartige, gelinde gesagt, geschmacklose Deutungen wohl vertragen; denn da bei uns doch das Ziel das Ende ist, so gilt auch hier der Spruch: Im Schweigen werden alle Sprachen gleich. Was man auch vorher gesprochen haben möge, im Schweigen wird das alles

bedeutungslos. Wenn aber einer die rein wissenschaftliche Anpassungsformel „Analytisches Verständnis gleich dem Verhältnis von Ich und Libido“ ernst nimmt und daraus ableiten will, was denn nun dieses Ich und diese Libido selber sind, so ist es freilich kein Wunder, wenn er zu dem Ergebnis kommt zu dem der Verfasser endgültig kommt (S. 46): „Dieser scheinbar alibidinöse Zustand des Nirvana, das reine Sein, kann nichts anderes sein, als die vollkommenste restlose Verschränkung der Ichtriebe und der Libido, wie es Freud etwa von den einzelligen Protisten annimmt oder wie der Urnarzismus der Samenzellen, die nach seiner Auffassung rein narzistisch wären.“

Es ist der alte Fehler: der logische Mechanismus, der allein auf das Gebiet der Erfahrungen paßt, wird auf das Gebiet des Erlebens übertragen und damit verfällt man von zwei Möglichkeiten einer: entweder der Absurdität oder der Notwendigkeit, allen Wirklichkeitsgehalt restlos auszuschalten und sich am logischen Geklappere genug sein zu lassen. Der Verfasser hat den letzteren Weg gewählt. Da ich aber nicht annehmen kann, daß dieser ihn auf die Dauer befriedigt, so möchte ich ihm vorschlagen, sein ganzes Verfahren auf der Grundlage des wirklichen Buddhismus zu revidieren.

DIE DREI GROSSEN

Das höchste Glück — die Ruhe.
Der größte Reichtum — die Bedürfnislosigkeit.
Die letzte Wahrheit — die Wirklichkeit.

Weshalb ist Ruhe das höchste Glück? Weil sie Vollendung in sich ist.

Du erwiderst: „Für mich nicht! Für mich ist Bewegung, Kampf, Fortschritt das höchste Glück“. Ich erwidere: „Gut, Bruder! So mag es für dich so sein. So hat der Buddha eben nicht für dich gelehrt und geredet. Schließlich kann der Mensch nicht höher kommen als zum Einklang mit sich selber.

Weshalb ist Bedürfnislosigkeit der größte Reichtum? Weil Reichtum nicht darin besteht, daß man viel hat, sondern

darin, daß man mehr hat als man braucht. Der reichste Mann der Welt ist arm, wenn er mehr braucht als er hat.

Weshalb ist Wirklichkeit die letzte Wahrheit? Weil sie durch keine andere Wahrheit mehr verdrängt werden kann. Jede andere Wahrheit verlangt eine höhere Wahrheit, aus der heraus sie als Wahrheit bewiesen wird; Wirklichkeit beweist sich durch sich selber.

WAS SAGT DER NEUE BROCKHAUS ÜBER DEN BUDDHISMUS?

Nicht viel, aber was er sagt, ist, soweit ich habe ersehen können, richtig und somit müssen wir zufrieden sein. An so viel gelesener Stelle kommt es vor allem darauf an, daß der Leser zum mindesten nicht irre geführt wird durch unrichtige Angaben.

KINDERMUND

Das Bübchen: Mutter, wer hat die Welt geschaffen?

Die Mutter: Mein Kind, der liebe Gott hat die Welt geschaffen.

Das Bübchen: Wer hat denn aber den lieben Gott geschaffen?

Die Mutter: Der hat sich selber geschaffen.

Das Bübchen (ein Weilchen heftig nachdenkend): Na, mach' mal was, wenn du garnicht da bist.

(P.N. Das soll kein Spott sein, sondern es ist eine wahre Begebenheit und als solche ein bedenkliches Ding.)

DAS GEHEIMNIS DES GUTEN

Vor mir liegt eine Nummer des „*Kampfgenoß*", *Blätter für proletarische Kultur* (*Offenbach a. M.*). Darin heißt es:

„Es gibt eine innere Freiheit und eine äußere Freiheit. Wollen wir die äußere Freiheit für die Menschheit gewinnen,

dann müssen wir zunächst den schweren Kampf um die innere Freiheit führen. Uns selbst müssen wir befreien vom Eigennutz-Sinn, von Neid, von Mißtrauen, von Furchtsamkeit."

Und weiter: „Gerade weil wir leben wollen, müssen wir arm sein, ganz arm. Wir sorgen am besten für uns, wenn wir gar nicht für uns sorgen... Nur selige Armut macht frei. Keinen Besitz! Nur das Lebensnotwendigste!... Kulturarbeit schaffen, hohen Menschheitszielen nachstreben und Leistungen zum Wohl unserer Mitmenschen hervorbringen, das sehen wir als Höchstes an. Dabei bleibt keine Zeit, sich mit Privatbesitz abzugeben. Darum müssen wir äußerlich arm sein, daß wir innerlich reich und fröhlich werden."

Ist das nicht etwas schlechthin Vollendetes und Gutes! Wo steckt der Unterschied zwischen diesem Proletarismus der Zukunft und der Buddhalehre? Antwort: Der steckt im Wirklichkeitsgehalt! Das ist das Geheimnis des Guten, daß es nur still erlebt und nicht durch Verordnungen und Gesetze begründet, durch Evolutionen und Revolutionen geschaffen werden kann; daß es sich am Einzelnen, an der Persönlichkeit abspielt und nicht an der Masse. Man kann wohl sich beglücken, aber man kann nicht beglückt werden. Jeder Versuch hierzu führt zu Gewaltsamkeiten, und ist Gewaltsamkeit selber. Für den wirklichen Denker richtet sich aber die Güte einer Sache immer nur nach dem Maß von Gewalt, das sie braucht, um sich durchzusetzen; und diese Gewaltsamkeit wird um so schrecklicher sein, je mehr einer von der Güte dessen, was er der Menschheit bringt, überzeugt ist. Und so kann es ja dann geschehen, daß ein Mensch über der Güte der Sache, die er vertritt, alle Güte gegen die Menschen vergißt.

Das nennt man eben die Gefahr des Idealismus, die letzten Endes noch größer ist wie die Gefahr des Materialismus, weil der letztere mit der Welt geht, der erstere gegen sie. Das ist eben die einzigartige Größe des Buddhismus: sein Wirklichkeitsgehalt, der sich nicht im Netz der Begriffe fangen läßt, weder im Netz des Idealismus noch dem des Materialismus. Zum Abreifen bedarf es keiner Begriffe; es ist es selber und weiter nichts.

Mag der Buddhismus der Sauerteig werden, der das Brot des Menschtums durchsäuert, so wird das Ganze Würde haben, und auch in die Extreme wird Duldsamkeit einziehen.

ZEHNTAUSEND JAHRE

Wie den meisten Lesern bekannt sein dürfte, habe ich für den Verlag Brandus vor einigen Jahren einen Auszug aus dem Pali-Kanon unter dem Titel Buddha veröffentlicht. Der Inhaber des Verlags, Herr Martin Brandus, hat von der Monumental-Ausgabe des Werkes für sich selber ein Exemplar auf Pergament drucken lassen. Als er mir das wirklich prachtvolle Buch zeigte, sagte er, die Hand voll darauf legend: „Das ist für die Ewigkeit! Zehntausend Jahre mindestens!"

Wir Buddhisten wissen wohl, was das bedeutet: „Zehntausend Jahre", aber wir sind doch dankbar und erfreut, wenn wir sehen, daß das Buddhawort in so dauerhafter Form aufbewahrt wird. Möge sein Tun dem Tuer Segen bringen, gleichgültig, ob es aus Liebe zum Buddhismus oder aus Liebe zum schönen Buch geschehen ist.

DER UNTERSCHIED

Kommt da neulich so ein junges Menschenwesen zu mir, ganz glühend von Begeisterung für die anthroposophische Lehre.

Ich: Das sind ja sicherlich alles sehr schöne Lehren, aber letzten Endes entscheidet nicht die Schönheit, sondern die Wirklichkeit, und da könnte es dann wohl sein, daß die Begeisterung für diese Sache fragwürdig wird.

Das junge Wesen: Unsere Richtungen gehen aber doch zusammen! Der Buddhismus lehrt doch auch Wiedergeburt!

Ich: Allerdings, der Buddhismus lehrt auch Wiedergeburt, aber es kommt darauf an, was wiedergeboren wird?

Das junge Wesen (mit der Hand an die eigene Brust greifend): Nun hier, der Mensch wird wiedergeboren.

Ich: Ganz richtig! Der Mensch wird wiedergeboren, aber es kommt darauf an, was der Mensch ist?

Das junge Wesen: Nun, ein Teil Gottes ist er.

Ich: Das, sagt der Buddhismus, ist er eben nicht, und so sehen Sie, daß mit dem Zusammenfall in der Lehre von der Wiedergeburt wenig gesagt ist. Das ist ein Symptom, und Symptome sind vieldeutig; auf die Motive kommt es an.

Das junge Wesen: Und wie unterscheiden sich diese Motive?

Ich: Anthroposophischer Lehre nach wird der Mensch wiedergeboren auf Grund seines inneren Gehaltes, seiner Seele, seines Ich-Selbstes, seiner Wichtigkeit; buddhistischer Lehre nach wird er wiedergeboren auf Grund seiner inneren Gehaltlosigkeit, seiner Seelenlosigkeit, seiner Nicht-Selbstheit, seiner Nichtigkeit.

Das junge Wesen (fassungslos): Na nu!

Ich (fortfahrend): Anthroposophischer Lehre nach ist er zur Ewigkeit verdammt, buddhistischer Lehre nach verdammt er sich selber zur Ewigkeit, solange Nichtwissen bei ihm herrscht.

Das junge Wesen (immer noch fassungslos): Ist denn das Ewige Leben nicht unser aller höchstes Ziel?

Ich: Das kommt darauf an, was Leben ist.

Das junge Wesen: Was Leben ist, das wissen wir doch alle.

Ich: Das ist ja eben der strittige Punkt! Der Buddha behauptet, daß wir es nicht wissen, und daß unser Wissen darüber Ausfluß unseres Nichtwissens ist.

Das junge Wesen: Wie kommt man dann zum rechten Wissen?

Ich: Dadurch, daß man sich belehren läßt und tief nachdenkt.

Das junge Wesen: Wer beweist Ihnen aber, daß nun gerade der Buddha recht hat?

Ich: Wer beweist Ihnen, daß das Brot nährt? Man muß davon essen, und es wird sich durch sich selber beweisen.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben, Duncker u. Humblot, München 1923. Grunpreis 8 Mk. in feinem Halbleinen=band.

Drei Triebe gibt es, den Sinnlichkeitstrieb (kamasava), den Daseinstrieb (bhavasava) und den Nichtwissenstrieb (avijjasava). Sie sind die Wunderschaffer im Grau und der Gräulichkeit des Alltags. Alle drei sind die großen Wunder=täter. Der eine schafft das Wunder der Geburt innerhalb des Sterbens, der zweite schafft das Wunder der Ewigkeit innerhalb der Vergänglichkeit und der dritte schafft das Wunder des Glaubens innerhalb dieser vorlauten, anmaß=lichen, überheblichen Masse des Wissens.

Ich weiß wohl, daß Duldsamkeit die zarteste Blüte aller wahren Bildung ist, und uns Buddhisten liegt nichts fer=ner, als die Wucht und die lebenswichtige, ja furchtbare Bedeutung des Glaubens herabzusetzen oder gar zu ver=spotten; aber wir fragen uns allen Ernstes, ob der ehrliche Gläubige es dem Wirklichkeitskenner verargen kann, wenn er die Tatsache „Glaube" in dieser Form und an dieser Stelle in das Getriebe der Wirklichkeit einordnet? Denn was ist letzten Grundes Gott nach den eigenen Bekenntnissen des Glaubens? Das reine Nichtwissen. Er ist ja das, was „in der Erscheinung selber verborgen ist", trotz der Er=scheinung und (fügen wir hinzu) trotz des Verstandes. Und wie erlebt er sich? In der unwiderstehlich saugenden Kraft dieser reinen, rein geistigen Leere.

Dieser reinen geistigen Leere gegenüber geziemen drei Arten des sich selber Erlebens: erstens Abtötung alles eigenen Willens, bedingungsloser Gehorsam; zweitens das erhabene Verlangen des Schauens dessen, was mit dem leib=lichen Auge nicht zu schauen ist, nie geschaut werden kann, und drittens die Sucht der Vereinigung, in der Wut selbst=zerstörerischer Askese sich austobend.

Ich weiß nicht, ob dem Verfasser bei Abfassung seines Buches dieses Schema vor Augen geschwebt hat, sicherlich

aber hat er es mit großer Kunst und mit dem innigsten Mitgefühl in diesem bemerkenswerten Buch entstehen lassen, und dieses innige Mitgefühl, aus dem das Buch erwachsen ist, überträgt sich auf den Leser.

Drei Heiligenleben, drei Menschen, die es wagten, sich selber zum Schicksal zu werden, sind in diesem Buch geschildert: Joannes Klimax, der Heilige des Gehorsams, Dionysius Areopagita, der Heilige des Schauens und Simon der Stylit, der Heilige der Selbstkasteiung.

Alle drei Leben ereignen sich im Osten, in jenem Bereich, in dem die Sonne heißer brennt und eine von ihrer erbarmungslosen Glut vertrocknete Erde hinauf zum Himmel lechzt. Gleich dieser vertrockneten Erde, so lechzen die Schicksale, die sich hier erleben, dem Himmel zu, und wie die wilden Zacken des Sinai in der Glut, die sie aus der Sonne saugen, sich selber verzehren und zu einer überirdischen Erscheinung zitternden Lichtes, blendenden Glanzes sich verklären, vor dem auch das kühlste Auge versagt, zu solchen Gebilden blendenden Lichtes, unerträglichen Glanzes, gestalten sich die Leben dieser Wesen, die in ihrer himmelanstrebenden Eigenart, Eigenwilligkeit, Eigen-Sinnigkeit, aus der Flachheit der Umgebung hochragen, wie der Sinai aus der Wüste.

Joannes, von dem es heißt „Ohne eigenen Willen schien er geboren zu sein, mit der göttlichen Gabe, nicht Nein sagen zu können", ist die sympathischste dieser drei Gestalten. Vierzig Jahre hat er in seiner fernen Höhenklause gelebt, in diesem „Berggefälle mit Sandkaskaden und überhängenden Blöcken", in leiblicher und geistiger Entrückung, sein ganzes Leben eine einzige ringende Verwirklichung des Spruches, den ihm der Lehrer als Wegzehrung mitgegeben hat: „Schweige, verstumme!"; da wird er zum Abt des Klosters von Sinai gewählt, und „der Heilige, der keinen Widerspruch kennt", folgt geduldig, duldend dem Rufe, als Arzt der Seelen strömt er in seinem neuen Amt die Macht der inneren Sammlung aus, in vierzig Jahren gewachsen und gefestigt, aber als sein Ende naht, da flüchtet er aus der verwirrenden Weltlichkeit des Klosters zur heiligen Reine des

Anachoretenlebens zurück, am Busen dieser erhabensten Einsamkeit haucht er sein Leben aus, der einzige Ungehorsam seines Lebens: der Gehorsam gegen sich selber.

Im zweiten Leben, dem des Dionysius, tritt der Heilige hinter seinem Werk zurück, wie es ja bei der schwankenden Natur der Ueberlieferungen auch nicht anders möglich ist; aber in diesem zweiten Bilde zeigen Kunst und Wissen des Verfassers sich im hellsten Licht. Das Bild, was er von der Gnosis und ihrem allmählichen Verblassen gegenüber dem neuen Stern des orthodoxen Christentums entwirft, ist aufs äußerste lehrreich und anregend für jeden Denkenden.

Im letzten der drei Leben, dem des Säulenheiligen, geht der Verfasser hart bis an jene Grenze, die nicht überschritten werden darf, will man nicht selber aus dem Lehrer und Darsteller zum schäumenden Propheten werden. Hier kommt der Verfasser in Gefahr, jenem überirdischen Stammeln, jenem göttlichen Lallen zu verfallen, das er selber zwar die Sprache Gottes nennt, das aber andere Menschen und andere Zeiten anders benannt haben. Da, wo er von dem Strick um den Leib des Heiligen erzählt, der mit dem zerfetzten und zerriebenem Fleisch vereitert und verwachsen war, so daß man ihn drei Tage lang in warme Bäder legen muß, um ihn von diesem toten Parasiten zu befreien, läßt der Ausruf „O, wie lernten wir schmerzhaft dieses Verfahren kennen!“ fast ahnen, als ob hier nicht nur geistige, sondern auch leibliche Aehnlichkeit zwischen dem Verfasser und seinem Helden geherrscht habe, und das hohe Lob, das er auf den ersten Seiten seines Buches der Askese singt, bestärkt diese Vermutung. Für wen „das Gesetz der Askese allein jene heilige Geräumigkeit der Seele verbürgt, in der die unendliche Milde sich abgrenzt gegen die Wildheit, die Größe sich trennt von den Niederungen, in der alle Ehrfurcht Zauber und Flügel findet“, der verpflichtet sich damit ja wohl vor sich selber, nicht im Vorhof stehen zu bleiben, mit erhobenen Händen anbetend; der muß ja wohl selber in jene dunkle Kammer des Allerheiligsten eintreten, in der das Fleisch verstümmelt wird, damit der Geist heil wird.

Es ist ja wohl wahr, alle Zeiten und alle Völker, ausgenommen unser in Krämerkniffen verkommener Zeitraum, haben

den Wahnsinn für heilig gehalten, und wenn er sich mit jener mörderischen Logik, wie sie eben nur dem Wahnsinn eigen ist, auf den Kampf gegen die Natürlichkeiten aller Natur, Nahrungsaufnahme und Nahrungsausscheidung richtet, so ist dieser Wahnsinn in Gefahr, nicht nur für heilig, sondern für göttlich gehalten zu werden, wobei freilich die Gefahr nicht den Wahnsinn betrifft, sondern die, die ihm verfallen; aber es gibt eine richterliche Instanz, vor der solche Verrücktheit nicht nur sich selber richtet, sondern auch (ich sage das mit vollem Bewußtsein und kraft jenes Rechts, das mir der Buddhismus und seine Lehre gegeben hat) gerichtet werden kann: die Wirklichkeit!

Es ist ja wohl wahr, wenn jemand sich selber auf einen selbst gehäuften Steinhaufen stellt, fest entschlossen, lieber den Würmern zum Fraß zu werden als von seinem Platz zu weichen, viele Jahre stetig stehend, nie schlafend, aber auch selten, vielleicht nie wachend, ein Wunderwesen, das man ratlos bestaunt, so wird er in der Verehrung des Menschenpöbels alle Jahre um eine Elle höher wachsen, bis schließlich die Höhe hoch genug und die Entfernung entfernt genug geworden ist, um den, der oben drauf steht, schließlich zum Gott selber zu machen, der nach Belieben Leben binden und entbinden kann; es ist ja wohl wahr, daß zu einem solchen der „Erdkreis pilgern" wird, während dem, der mit seinem „Ist dieses, ist auch jenes, ist dieses nicht, ist auch jenes nicht" das große Gesetz aller Wirklichkeit kündet, nur hin und wieder ein einsam suchender Wanderer zustrebt, weil er das Ziel anfangslosen Wanderns wittert, wie das durstige Tier die Quelle; aber wenn das auch alles so ist, so ist es deswegen doch wahr: wenn dermaleist die Steine dieser Martersäule längst zu Staub zerpulvert sein werden, wenn der Name des wilden Eiferers auf ihr längst vergessen sein wird, wird dieses grenzenlose Meer der Wirklichkeit im kappischen Schwung anfangslosen sich Ereignens auf und ab wogen und immer wieder aus geheimnisvollen Tiefen seine größte Kostbarkeit auswerfen, dieses letzte Erwachen aus sich selber, zu sich selber, in dem der Mensch zum Herrn der Schöpfung wird, weil er zum Herrn seiner selbst wird.

„Der Schrei nach dem Heiligen Geist und seinem Schlüssel des Elends nimmt überhand“, meint der Verfasser. Auch wir meinen dasselbe, aber ach! in einem gründlich verschiedenen Sinne. Der Heilige Geist der Wirklichkeit ist es, nach dem alle Kreatur sich sehnt, ohne es zu wissen, und alles Erhabene und alles Schreckliche und alles Edle und alles Gemeine, was das nimmer rastende Weltgeschehen auswirft, läßt sich quellhaft zusammenfassen in diesem einen Schlüsselwort: Schrei nach der Wirklichkeit! Wer sie nicht hat, wo soll er sie suchen! Wer sie nicht kennt, wem soll er sie vergleichen! Wer nach ihr ruft, welches Echo soll ihm rückkehrend die Antwort bringen! Sie ist alles, was da ist, was war und was da sein wird; sie hat nicht ihresgleichen und sie kann nie zum Gegenstand werden, an dem der suchende Denker anprallt und dann befriedigt zu sich selber zurückkehrt. „Der Sinai grollt sein Echo“, meint der Verfasser von dieser alles Menschliche zerstampfenden sich in sich selber überhebenden Glaubenswut des Styliten. O, nicht nur der Sinai! Aus allen Richtungen des Erdkreises, aus Osten und Westen, aus Norden und Süden, von allen jenen Felswänden, die menschliches Nichtwissen errichtet hat, den Mensch vom Menschen trennend, grollt tausendfaches Echo, aber in seinem Grollen reden nicht ewige Gesetzestafeln ihre göttlichen Winke, hier grollt nur die mißhandelte Wirklichkeit, uns alle immer wieder begrabend unter der Last des Leidens, bis sie endlich wieder gebändigt wird, sich selber bändigt im Vollendeten Menschen. Hinfort gehört das Menschtum wieder dem Menschen, erfüllt sich selber im Menschen, segnet sich selber im Menschen und das Rätselwort von des Menschen Sohn hat seine Lösung gefunden. Unersetzlich für den Menschen ist letzten Endes nur eines: der Mensch!

Ich wiederhole, was ich schon oben sagte: Das Buch ist anregend für jeden Denkenden und nicht zuletzt für den Buddhisten; um ein vom Verfasser selber geprägtes Wort zu gebrauchen: ein „beträchtliches“ Werk, wie es vielleicht seit Sabatiers Arbeit über den heiligen Franz von Assisi nicht mehr geschrieben worden ist. Einem solchen Buch

kann man sein Lob nicht versagen, gleichgültig dagegen, welchen Standpunkt man selber einnimmt.

Nyanatiloka, Das Wort des Buddha. Oskar Schloß-Verlag, München-Neubiberg 1923.

Diese kurze Zusammenstellung ist eine gut brauchbare Einführung in die Buddhalehre, wenn auch hier im einzelnen sich manches findet, was man wohl anders übersetzt haben möchte. Der Hauptsache nach dreht es sich dabei um die Punkte, die ich bereits bei der Besprechung des Anguttara-Nikaya erwähnt habe.

In der Erläuterung (S. 100) sagt N.: „Psychologisch betrachtet, sind die Sinnesobjekte nicht etwa außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein bestehende Dinge, sondern rein subjektive Empfindungen." Wenn das so wäre, so gäbe es ein „Subjekt des Erkennens", die Welt wäre nichts als „meine Vorstellung", und wir wären in ein bestimmtes philosophisches Schema, die idealistische Weltanschauung, geglitten, womit wir dann gleichzeitig aus der Wirklichkeitslehre des Buddha hinausgeglitten wären. Aber die Sinnenobjekte sind eben nicht rein subjektive Empfindungen, wie der philosophische Idealismus will; sie sind auch nicht rein objektive Tatsachen, wie der philosophische Realismus will, sondern diese beiden Grenzmöglichkeiten werden verschlungen vom Erlebnis der „Welt" (d. h. der Ich-Welt) als einem Ernährungsvorgang, dem gegenüber Subjekt und Objekt nur konventionellen Wert behalten, weil er (dieser individuelle Ernährungsvorgang) ja nichts ist als das beständige Uebergehen von einem zum andern, das für ein Ich als begrifflich berechtigten Gegenstand keine Möglichkeit mehr beläßt, sondern das nichts beläßt als dieses geistkörperliche Vermögen, dieses Wirken (kamma), das Ernährung selber ist.

Dem entsprechend ist auch Bewußtsein nicht, wie N. S. 101 sagt, ein Spiegel, der die Welt spiegelt, sondern ein Ernährungsvorgang, innerste und feinste Form der Ernährung, wie die Texte es ja auch immer wieder betonen.

Wenn N. (S. 61) im Satipatthana-Sutta den Satz „Er weilt bei den Dhamma's (d. h. bei den auf Grund der Lehre sich ergebenden inneren Zuständen) in Betrachtung der Dhamma's" übersetzt mit „Er verweilt in Betrachtung der Gesetzesphänomene", so ist diese Uebersetzung, gelinde gesagt, doch wohl etwas wunderlich.

Im übrigen ist N.'s Uebersetzung genau und verläßlich. Die Stelle aus M. N. 118: „Eine bestimmte Körperlichkeit unter Körperlichkeiten nenne ich diese Art des Ein- und Ausatmens" (vgl. unsere Sutta-Pitaka-Uebersetzung, Bd. III S. 239), die K. E. Neumann völlig sinnlos übersetzt mit: „Bei den Körpern nenne ich es den Körper verändern, nämlich das Ein- und Ausatmen" übersetzt N. dem Sinne nach richtig mit „Denn eines von den körperlichen Dingen, sage ich, ist Ein- und Ausatmung".

Alles in allem: Diese neue Auflage des Werkchens ist wohl zu empfehlen. Der Verlag hat ihr auch eine gute Ausstattung zu Teil werden lassen.

Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya, übersetzt von Nyanatiloka, Oskar Schloß-Verlag, München-Neubiberg. 1923.

Es liegen vor in zwei starken Bänden das Sechser- und Siebenerbuch sowie das Achter- bis Elferbuch. Damit ist der ganze Anguttara-Nikaya abgeschlossen.

Schon an anderer Stelle habe ich gesagt, daß die Uebersetzungen von Nyanatiloka zu den wenigen gehören, die aus buddhistischem Denken stammen und daher dem buddhistischen Leser zu empfehlen sind. Das Gleiche kann ich auch von diesen beiden Bänden bestätigen, doch ist in Bezug auf Einzelheiten manches auszusetzen.

Die akusala dhamma sind nicht schuldvolle Erscheinungen (was soll das überhaupt für einen Sinn haben?), sondern schlechte, dem Nichtwissen entsprungene innere Zustände, über welchen letzteren Sinn ja auch Satipatthana-Sutta keinen Zweifel läßt.

Störend ist der unnötig häufige Wechsel in der Uebersetzung des Wortes. Außer der Uebersetzung „Erschei-

nungen" werden auch die viel besseren Uebersetzungen „Eigenschaften" oder „Dinge" gebraucht. Ja, N. wechselt mit der Uebersetzung sogar bei ein und derselben Stelle. Wenn auch alle die zahllosen Fälle, in denen das Wort „dhamma" gebraucht wird, nicht auf einen Generalnenner gebracht werden können, so wäre doch wohl mehr Einheitlichkeit möglich, als N. sie hier gibt.

Das Gleiche gilt vom Worte sankhara, das einmal mit „geistige Bildungen", einmal mit „Tatenbildung" übersetzt wird.

Weiter: In X, 94 werfen Asketen anderer Orden einem Anhänger der Lehre vor: „Der Samana Gotama ist ein appannayattiko (einer der keine Klärung, kein wirkliches Wissensziel gibt, also ein Agnostiker)." Der Laienanhänger antwortet: „Der Erhabene hat es erklärt: Dieses ist gut; er hat es erklärt: dieses ist ungut. Somit, weil er gut und ungut erklärt, darum ist der Erhabene ein sappannyattiko (d. h. einer der sehr wohl eine Klärung und ein wirkliches Wissensziel gibt)." N. übersetzt appannyattiko mit Verneiner und sappannyatiko mit „einer der eine positive Lehre verkündet." Das ist eine sehr bedenkliche Uebersetzung, die den ganzen Buddhismus in Gefahr bringt.

Der Buddhismus ist nicht positiv, ist nicht negativ, nicht bejahend, nicht verneinend. Beides sind Begriffe und das Wesen des Buddhismus besteht ja gerade darin, daß er die Begriffe, d. h. die Gegensätze, die eben nur als Begriffe da sein können, in der Wirklichkeit des geistkörperlichen Begreifens verschlingt, aufhebt. Daher heißt er die Mittlere Lehre, nicht als die Brücke zwischen Ja und Nein, sondern als das oberhalb beider, was beide in sich aufgehen läßt. Daher heißt es: „Alles ist — das ist das eine Ende (Position); alles nichtist — das ist das andere Ende (Negation). Beide Enden (Gegensätze) überkommend zeigt der Vollendete in der Mitte die Lehre".

Diese Punkte mögen genügen. Im übrigen ist die Uebersetzung sehr sorgfältig, bietet auch viele wertvolle Hinweise aus den Kommentaren und wir alle begrüßen mit Freuden die

endliche Fertigstellung dieses hochbedeutsamen Werkes, das in keiner Bibliothek eines Buddhisten fehlen sollte. Der Verlag Oskar Schloß hat sich durch die Herausgabe ein hervorragendes Verdienst erworben und wir alle müssen ihm dankbar sein für das Opfer, das er damit unserer Sache gebracht hat.

Die Reden des Buddha von H. Oldenberg. Kurt Wolff Verlag, München 1922.

Die letzte Frucht dieses reichen und erfolgreichen Gelehrtenlebens. Das Buch zeigt alle Vorzüge der Oldenbergschen Diktion und wird auf dem Büchertisch eine liebsame Gabe sein. Mit dem Standpunkt, den der Verfasser dem Buddhismus gegenüber einnimmt, können wir Buddhisten uns freilich nicht einverstanden erklären.

Georg Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, Verlag Drugulin, Leipzig 1923.

G. versucht wieder einmal, uns weis zu machen, daß der Buddha mit seinen Sätzen von der Nichtselbstheit nichts getan und gewollt habe, als die Selbstheit zu beweisen, die damit, daß das Ich sich selber restlos als nichtselbst (anatta) erlebe, ja notwendig (wie G. meint) gegeben sein müsse. „Es ist die sicherste Tatsache, daß ich noch nicht den Komplex der Lebensphänomene erschöpfe. Denn ich sehe die Lebensphänomene ja fortwährend entstehen und vergehen, bin also noch, wenn sie jeweils vergangen und durch neue abgelöst sind“ (S. 184).

Diese Tatsache wird niemand bestreiten, denn sie ist ja gleichbedeutend mit der Möglichkeit des Ich-Sagens. Es frägt sich, was sie bedeutet? Die Belehrung hierüber ist eben Buddhismus, und an dieser Belehrung fehlt es dem Verfasser.

Der Satz „Die Form —, die Empfindung —, die Wahrnehmung—, die Begriffe—, das Bewußtsein sind nicht mein Selbst“, ergibt den Beweis für ein Ichselbst (atta) nur da, wo dieses Ichselbst als Postulat vorausgesetzt, d. h. geglaubt wird; wo dann freilich der Satz von der fünffachen Nichtselbstheit durchaus nichts ist als ein andrer Ausdruck für die Tat-

sache **Ich glaube an ein Ichselbst!** Anders ausgedrückt: Wir haben es hier mit gar keinem Beweis, sondern mit einem analytischen Urteil zu tun.

Der Satz von der fünffachen Nichtselbstheit ist weder ein Beweis für, noch ein Beweis gegen den atta, sondern Anreiz zum Erleben und Erleben selber. Und dieses Erlebnis besteht in der unmittelbaren Einsicht, daß der Ichvorgang so beschaffen ist, daß er das Vermögen hat, zu sich selber in Beziehung zu treten. Dieses Vermögen gibt der Buddha in der Formel der gegenseitigen Abhängigkeit von **Bewußtsein** (**vinnyana**) und **Geistform** (**namarupa**) (z. B. D. N. 14 u. 15): „In Abhängigkeit wovon ist Geistform da? — In Abhängigkeit von Bewußtsein ist Geistform da. In Abhängigkeit wovon ist Bewußtsein da? — In Abhängigkeit von Geistform ist Bewußtsein da. Wiederkehren tut es, dieses Bewußtsein, aus der Geistform. Weiter geht es nicht."

Weiter geht es nicht, und in diesem letzten Erlebnis erlebt der Ichvorgang sich als einen **Ernährungsvorgang**, als der er ja an andern Stellen der Texte auch bezeichnet wird. Wie mein ganzes scheinbares **Dasein** nichts ist als ein immer wieder neues in Beziehungtreten zur Außenwelt, d. h. nichts ist als ein Ernährungsvorgang, so ist auch das Vermögen, den Wechsel der Lebensvorgänge zu erkennen, nichts als Sonderfall der Ernährung, ein in Beziehungtreten in Form des zu sich selber in Beziehungtretens.

Wer im Satz von der fünffachen Nichtselbstheit den Beweis eines Ichselbst (atta) sieht, der hat von dem großen, alles erschütternden Erlebnis des Buddhismus auch nicht einen Hauch verspürt. Er steckt noch starr im Glauben, aber in der unfruchtbaren Form jenes Glaubens, der aus der Logik und ihren scheinbaren Notwendigkeiten seine Nahrung ziehen will.

Gewiß gibt es logische Notwendigkeiten; die Wissenschaft zeigt es ja, indem sie mit ihnen arbeitet. Aber diese logischen Notwendigkeiten ergeben sich nur da, wo man hinter der Wirklichkeit einherhinkt, indem man sich an die fertigen Tatsachen, „Erfahrungen" genannt, hält. Buddhis-

mus aber geht nicht auf das Gebiet der Erfahrungen; er ist Erleben. Er hinkt nicht hinter den Tatsachen der Wirklichkeit einher, indem er ihr ihre Gesetze in Form logischer Notwendigkeiten ablauscht, sondern ist Wirklichkeit selber, eben als dieses geistkörperliche Wirken (kamma), das durchaus nichts ist als ein anderer Ausdruck für Ernährung, und als welches der Ichvorgang restlos sich selber erlebt für den, der recht belehrt ist, bzw. die Unvoreingenommenheit besitzt, sich recht belehren zu lassen.

In dieser rechten Einsicht wird dann die scheinbare Konstante Ichselbst zum Beweglichsten innerhalb dieser geistkörperlichen Bewegung: eben ein zu sich selber in Beziehungtreten und damit letzte und feinste Form der Ernährung. Kurz: Ich ist weder ein metaphysisches Sein, wozu der Glaube es machen will, noch ein rein physisches Werden, wozu die Wissenschaft es machen will, sondern dieses geistkörperliche Wirken, das als solches sich selber erlebt.

Wie gesagt, hat G. von diesem letzten Erlebnis keinen Hauch gewittert. Er bleibt im Fahrwasser alles geistigen Lebens: dem Gemisch von Glaube und Beweis, bei dem, trotz scheinbarer Gegensätzlichkeit, eins nur wieder dem anderen Nahrung gibt. G. nimmt nur insofern eine Sonderstellung ein, als er sich der Verpflichtungen, die er mit seinem Standpunkt übernimmt, in einer erstaunlich schlodderigen, ja in sich selber widerspruchsvollen Weise erledigt. Denn wenn sein Ichselbst (atta) auch nichts ist als Subjekt an sich des Erkennens, d. h. das, dessen einzige Funktion das Erkennen der Nichtselbstheit ist, so ist doch eben mit dieser Tatsache eine notwendige Beziehung zwischen dem wahren Ich (atta) und dem Schein-Ich gegeben; denn das letztere ist ja doch für das wahre Ich als solches, als Schein-Ich da. Da G. nun aber beim besten Willen über diese Beziehung nichts sagen kann, auch gar nichts sagen darf, ohne die Absolutheit des wahren Ich und damit sich selber zu gefährden, so endet seine ganze Beweisführung in dem höchst merkwürdigen Ergebnis, daß „ich von mir selber durchaus nichts zu erkennen brauche und letzten Endes auch gar nichts erkennen will" (S. 189). Weshalb dann aber ein so dickes Buch schreiben?

Die Stellen aus den Texten, die G. anführt, sind meist richtig übersetzt, bisweilen auch da, wo K. E. Neumann falsch übersetzt. Zu bemerken wäre: Das Wort takkarassa (aus dem Anfang von M. N. 12) hat, wie G. (durch Neumann verleitet) meint, nichts mit takka (logisches Denken) zu tun, sondern kommt von tad und kara und heißt: „einer, der so handelt." Das paccattam veditabbo vinnyuhi heißt nicht, wie G. meint: „jedem Verständigen verständlich", sondern: „den Verständigen einem jeden für sich selber verstehbar"; anders ausgedrückt: Buddhismus ist kein Erfahrungsgegenstand, sondern Erlebnis. Das Wort vibhajja hat nicht den Sinn von logisch, wie G. (im Anschluß an Childers) meint, sondern, wie aus A. N. V S. 190 und M. N. III S. 208 hervorgeht, den Sinn von „unterschiedlich", im Gegensatz zu einseitig (ekamsena), womit es dann zum Ausdruck des Buddhismus als eines Erlebens wird und damit gerade zum Gegensatz einer logisch festgelegten Erfahrung. Die Große Lehrrede von der Unterschiedlichkeit im Wirken (M. N. 163; siehe unsere Sutta-pitaka-Ausgabe Bd. III) läßt ja darüber gar keinen Zweifel. Childers kennt das Wort vibhajja offenbar nur aus der Stelle im Mahavamsa, wo allerdings die wirkliche Bedeutung nicht ersichtlich ist.

Soweit ich die Grimm'sche Deutung des Buddhismus verstehe, scheint sie auf das hinauszulaufen, was Nigantha Nataputta, der Stifter der Jaina-Sekte, andernorts Mahavira genannt, der hauptsächlichste Gegner des Buddha lehrt: Ein an und für sich seiendes Ichselbst (atta), das des Gottes nicht bedarf, um zu dem zu werden, was es ist: dieser Werdegang des Ichselbst zum Sein war für Mahavira folgerichtig der Gang einer in der Weltgeschichte unerhörten Askese, und M. und G. unterscheiden sich voneinander nur dadurch, daß Mahavira in der eigenen Glut verbrannte, während Dr. Georg Grimm statt dessen es vorzieht, immer wieder mit einem Beweisgang hausieren zu gehen, dessen „zwingende Logik" ihm niemand abstreiten wird; aber wann wäre eine Logik nicht zwingend, wenn man

nichts beweist als das, was man selber vorher hineingelegt hat.

Alles in allem:

Wenn der Buddhismus das wäre, was G. daraus machen will, eine Wissenschaft, auf Grund des logischen Verfahrens geschaffen, so hätte Gotama wohl keine Veranlassung, sich den Buddha, den Erwachten zu nennen. Zum Erwachen braucht man keine Logik. Wer es sich erst selber beweisen muß, daß er wach ist, mit dessen Wachsein ist es schlecht bestellt. Buddhismus ist weder Glaubensgegenstand noch Beweisgegenstand, weder göttliche Erleuchtung noch Wissenschaft, sondern Erlebnis, eben das Erlebnis des Erwachens zur Wirklichkeit, nicht durch Logik erreichbar, sondern durch rechte Belehrnug und durch rechten Wandel.

Möge es allen Wesen gut ergehen!

Der Ewige Buddho, von Leopold Ziegler. Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1922.

Der Verfasser ist dem Buddhismus gegenüber in der gleichen Weise eingestellt wie Grimm, trotzdem sein Anrennen gegen die Sätze von der Identität und vom Widerspruch (S. 74) Besseres erwarten läßt; aber was hilft es, die Identität aus der Wirklichkeit herauszuwerfen, wenn man sie hinten herum, als Transzendenz, eben als den Atta, die Seele, als das mit sich selber Identische, wieder einführt.

Daraus ergibt sich dann dieses Doppelspiel, das Z. zwischen dem „Dharma der Welt" als Notwendigkeit und dem „Dharma der Seele" als Freiheit (S. 203) spielen läßt, und das mit der Buddhalehre natürlich nichts zu tun hat. Daraus ergibt sich seine Ansicht vom Karma, als einer „überweltlichen Gerechtigkeit", das die Wirklichkeit mit seiner Farbe durchdringt, „wie eine Kugel Waschblau das Wasser des Zubers bläut" (S. 190), wo doch Karma nichts ist als das individuelle Wirken. „Es ist cetana (das zielstrebige Denken), das ich kamma nenne." Daraus ergibt sich sein Glaube an Nibbana als einen „in unablässigen Seelenkämpfen errungenen Dauerzustand des Selbstes", wo

es doch nichts ist als das Verlöschen, gleichbedeutend mit Aufhören (nirodha). „Bhavanirodho nibbanam ti“, d. h, „Daseinsaufhören ist Nibbana“.

Wie es bei einem mit dem Verständnis des Buddhismus bestellt ist, das zeigt sich am besten aus der Stellung, die er in der alles entscheidenden Frage Bewußtsein einnimmt, und hier schneidet Ziegler fast noch schlechter ab als Grimm. Ihm ist Bewußtsein „ein Erstes und Letztes und ein Unbedingtes“ (S. 231). Die „Entstehungskunde aus dem Bewußtsein“, die der Buddha im Paticcasamuppada gibt, wird unter Ziegler's Händen zu einem sich selber widersprechenden Monstrum, mit dem Z. sich selber vor das unlösbare Problem stellt: „Wie kann das Bewußtsein als solches verwunden werden, wenn es das Erste und Letzte, das Unbedingte und Unentstandene ist?“ (S. 244).

Z. hätte sich dieses selbstgeschürzte Problem sparen können, wenn er die Texte unvoreingenommen gelesen hätte. Er sagt: „In der fünfzehnten Rede der Langen Sammlung gilt in der Tat Bewußtsein für die letzte Stätte einer achtfachen Entstehung: es selber eine Unentstandenheit und Unbedingtheit.“ Die angeführte Stelle lautet aber: „Wenn man früge: In Abhängigkeit wovon ist Geistform da?, so wäre zu antworten: In Abhängigkeit von Bewußtsein ist Geistform da. Und wenn man früge: In Abhängigkeit wovon ist Bewußtsein da?, so wäre zu antworten: In Abhängigkeit von Geistform ist Bewußtsein da.“ So sieht die Stelle aus, aus welcher Z. die Unbedingtheit und Unentstandenheit des Bewußtseins herausliest, und nach dieser Probe muß man ja wohl das Ganze beurteilen.

Nun muß Z. freilich zugestehen, daß in der zwölfgliedrigen Form der Kausal-Reihe Bewußtsein nicht die Rolle des Unbedingten und Unentstandenen spielt; er führt auch den Satz an: „Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein“, aber er zieht es vor, den Grund in einer Unstimmigkeit des Kanons zu suchen, anstatt in seiner eigenen Voreingenommenheit und in seinem eigenen Mißverstehen. In Abhängigkeit entstanden (paticcasamuppanna) ist Bewußtsein immer; wird auch in beiden Formen der Kausalreihe

ausdrücklich als solches bezeichnet, nur gibt die zehngliedrige Reihe, die mit der gegenseitigen Abhängigkeit von Geistform und Bewußtsein endet, diese abhängige Entstehung in der (wissenschaftlich gesprochen) physiologischen Form, die zwölfgliedrige Reihe gibt diese abhängige Entstehung in der erkenntnistheoretischen Form, indem sie sie auf die Begreifungen (die Sankhara's) und das Nichtwissen zurückführt und die Kausalreihe in ihren beiden Formen besagt nichts, als daß das Ich weder ein metaphysisches Sein noch ein physisches Werden ist, sondern eine Geistkörperlichkeit, ein Enährungsvorgang, der seinen Daseinsgrund in sich selber trägt, nicht als Ichselbst, Atta, Seele, sondern als das Nichtwissen über sich selber, das zu immer neuem Begreifen anreizt.

In Anbetracht alles dieses kann es nicht Wunder nehmen, wenn der Verfasser abschließend zu dem Ergebnis kommt, daß das heilige Ziel Gotama Buddhas „in Ansehung menschlicher Emporstufung haargenau das christliche ist". Aber was meint wohl der Verfasser, weshalb der Buddha seine Lehre den mittleren Pfad genannt hat, der beide „Enden" überkommt, sowohl die Ewigkeitslehre der Religionen, wie die Vernichtungslehre der Wissenschaften und Philosophien?!

In den angeführten Textstellen hält Z. sich meist streng an K. E. Neumann, dessen Uebersetzung er „Probe-, Gesellen- und Meisterstück in einem" nennt. Die Folge ist, daß er alle Neumann'schen Fehler getreulich mitmacht. Die Stelle aus M. N. 12: „Denn wenn ich, Sariputta, bei den Göttern Reiner Hausung wiedergeburten würde, so würde ich nicht in diese Welt zurückkehren" (weil nämlich ein dort Wiedergeborener von dort aus unmittelbar verlöscht, woher er Anagami, d. h. Nicht-Wiederkehrer genannt wird), gibt Z. in der falschen Uebersetzung Neumann's: „Und sollt' ich auch nur unter Reinen Göttern kreisen, ich mag in diese Welt nicht wiederkehren"; zieht auch aus dieser falschen Uebersetzung die Folgerungen, wie sie zu seinem Standpunkt passen.

Der Stil Ziegler's ist oft befremdend schwülstig, und die Anrede „Ihr Christen" wird wiederholt bis zur Geschmack-

losigkeit. Die vielfach guten Gedanken, die der Verfasser in seinem Buch gibt, leiden darunter.

Wir hätten wohl gewünscht, daß aus dem Verlag Reichl, bekannt als ein Verlag der Auslese, der mehr sein will, als bloßer Zwischenhändler zwischen Autor und Leser, ein Werk hervorgegangen wäre, das das wahre Wesen des Buddhismus besser wiedergibt als dieses Buch, für das man als einzigen mildernden Umstand den guten Willen des Verfassers anführen kann. Guter Wille ist freilich ein gutes und wichtiges Ding da, wo es sich um den Schüler handelt, er genügt aber nicht da, wo es um das Lehren selber geht. Es wäre zu wünschen, daß Leopold Ziegler sich wieder anderen „Gegenständen" zuwendete, die das Maß von Phantasie, über das der Verfasser sicherlich verfügt, besser vertragen als der Buddha und sein Wort.

Die Ausstattung des Buches ist hervorragend.

Mystische Lyrik aus dem indischen Mittelalter, O. C. Recht Verlag, München 1923.

Die Uebersetzungen, besser Nachdichtungen stammen von Paul Althaus und begreifen die Zeit vom 12. Jahrhundert bis zum Schluß des 17. Jahrhunderts. Besonders zu erwähnen sind die Lieder von Namdev um 1300, Tuka-Ram um 1600, Kabir, einem Schüler Ramanand's um 1500, und von Baba Nanak, dem Stifter der Religion der Sikh's um 1500.

In der Reihenfolge der Lieder spiegelt sich das wieder, was Prof. St. Schayer in einer, in jeder Hinsicht belehrenden Einleitung auseinandersetzt: der Uebergang vom Alt-Indischen Gottes-Ideal, der mystischen Einheit von Atman (Ich-Seele) und Brahman (Weltseele) zum monotheistischen Gott, der nur durch Hingabe in der Liebe und im Glauben (bhakti) zugänglich ist.

Namdev, der früheste in der Reihe, singt noch, Gottestrunken: „Ganz in Gott bin ich wie Wasser ist in Wasser", während Nanak zaghaft, zerknirschten Herzens vor seinem Gott steht: „Möchte mir Sünder und Uebeltäter Gnade werden!" und weiter: Nanak spricht: „Ich habe Schlechtes begangen; rette den Sünder! Das ist mein Gebet."

Und Rav Das (um 1450): „Wenn du die Lampe bist, bin ich darin der Docht."

Tuka Ram singt: „Hast Du Leid, denk an Gott. Was Dich freut, schenke Gott." Kabir, der Vermittler zwischen Hinduismus und Islam lehrt von Gott: „Ich bin nicht in Tempeln und nicht in Moscheen, bin weder in Mekka noch bin ich am Kailas". Aber von der Menschwerdung Gottes will er nichts wissen: „Niemals ist der verkörperte Geist das Unendliche. Er würde Taten tun und diese Taten würden gute oder böse Früchte tragen." Man sieht, der Gott-Schöpfer hat seinen Einzug gehalten in indisches Denken, aber der Geist der Upanishad's und die Lehre vom Karma geht noch um.

Fast an die Haltung buddhistischer Arahat's klingt sein Ausspruch:

> Ich will nicht in den Himmel kommen,
> Doch auch die Hölle schreckt mich nicht.

Diese Proben mögen genügen. Die Wiedergabe scheint mir gut gelungen und eine tatsächliche Nachdichtung zu sein, keine trockene Uebersetzung.

Nun noch einige Bemerkungen über Prof. Schayers Einleitung, die ich mit viel Nutzen gelesen habe, weil sie vieles klar und zusammenfassend gibt, was man sonst mit Mühe heraussuchen muß, aber einige seiner Bemerkungen über den Buddhismus können doch nicht unwidersprochen hingehen.

Auf S. XIII sagt er von ihm: „Alle irrelevanten Probleme sollen ausgeschaltet und zurückgewiesen werden, wobei aber der Begriff der Irrelevierung nicht nur ganz gleichgültige Ueberlegungen, sondern auch die letzten Fragen der Metaphysik umfaßt, so z. B. die Frage, ob die Entfaltung der Wirklichkeit auf eine Einheit oder auf eine Zweiheit zurückgeht und ob der Zustand der Erlösung, das nibbanam, als reines Nichtsein oder etwas Positives, als die volle Glückseligkeit aufzufassen ist."

Das ist, geradezu gesagt, falsch vom ersten bis zum letzten Wort. Prof. Sch. hat nichts nötig, als nur die Texte nachzu-

lesen, um sich selber davon zu überführen. Die Entfaltung der Wirklichkeit wird je nachdem auf eine Einheit zurückgeführt (das Nichtwissen über sich selber, dessen Wirklichkeit schaffende Kraft in der zwölfgliedrigen Reihe gezeigt wird und nach ihr von jedem zu erleben ist), oder auf eine Zweiheit z. B. S. N. IV. S. 67: „Ein zweifaches werde ich euch zeigen: das Auge und die Formen" (folgt die Reihe der sechs Ayatanas) oder S. N. II 73: „Der Welt Entstehen werde ich euch zeigen. Vermittelst des Auges und der Formen entsteht Sehbewußtsein, der drei Zusammenfall ist Berührung, vermittelst Berührung Empfindung, usw." Eine andere Welt (Wirklichkeit) als diese, die ein jeder sich selber erlebt, gibt es eben nicht.

Oder S. N. II. S. 41: „Der ehrwürdige Upawana sprach zum Erhabenen so:

„Es gibt einige Büßer und Brahmanen, die lehren das Leiden (d. h. die Wirklichkeit) entweder als selbstgeschaffen oder aber von einem anderen geschaffen oder aber ohne Ursache entstanden. Was lehrt der Erhabene?" — „Vermitteltentstanden lehre ich das Leiden. Durch was vermittelt? Durch Berührung."

Klarer über die Entfaltung der Wirklichkeit gesprochen hat niemand und kann auch niemand sprechen, und wer über den Buddhismus schreibt, der sollte das auch wissen, bzw. sagen.

Die N i b b a n a frage lassen wir hier, weil zu weit führend. Man lese darüber den Artikel S a m s a r a u n d N i b b a n a.

Den P a t i c c a - s a m u p p a d a übersetzt Sch. mit „abhängiges Entstehen". Das ist eben falsch. Er ist das abhängig-g l e i c h z e i t i g e Entstehen. Abhängig wäre nur das Nacheinander einer Ursache hier, einer Wirkung dort, wie im physikalischen Experiment; gemeint ist aber das Nach- und Miteinander der Wirklichkeit. Der Keim ist nicht das reine Nacheinander des Samens — man kann nicht sagen: hier hört der Same auf und fängt der Keim an — sondern er ist das Nach- und Miteinander des Samens, anders ausgedrückt: der Same w i r d zum Keim. So w i r d Nichtwissen zu den Begreifungen usw. Daher wird das Wort p a c c a y a an

manchen Stellen (z. B. in Mahapadana-Sutta) umschrieben durch „wenn das da ist, ist auch das da". Das ist keine philologische Kleinigkeitskrämerei, sondern hier geht es um den Buddhismus. Die Zwölferreihe ist nicht das, was man physikalisch oder philosophisch Ursache — Wirkung nennt, sondern sie ist geistkörperliches Wachstum, das kammische Moment in seiner Entwicklung, eben die sich entfaltende Wirklichkeit, die Prof. Schayer beim Buddhismus vermißt.

Ich mache mir die Mühe, das alles hier zum, ich weiß nicht, wie vielten Male zu sagen, weil anzunehmen ist, daß, wenn Prof. Schayer das nicht weiß, andere es auch wohl nicht wissen werden; wo es ja dann nötig ist, es ihnen zu sagen.

Im übrigen macht das Buch einen feinen, würdigen Eindruck, es behandelt ja auch feine, würdige Sachen. Die Ausstattung ist hervorragend. Es gehört zu den ausgesprochen schönen Büchern und bietet dem Nachdenklichen auch vieles Schöne.

Das Licht des Ostens von Maximilian Kern. Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1923.

Das Buch ist ein Sammelwerk über die Weltanschuungen des mittleren und fernen Ostens; eine Reihe namhafter und bekannter Gelehrter haben an ihm gearbeitet. Das Ergebnis ist eine der stattlichsten Erscheinungen des diesjährigen Buchmarktes. Eine Fülle ausgezeichnet guter Abbildungen beleben den Text.

Was den letzteren selber betrifft, so kann bzw. will ich über ihn nur urteilen, soweit er den Buddhismus betrifft, der in dem Buch durchaus nicht spärlich vertreten ist. Allein im Abschnitt Indien wird er von drei verschiedenen Autoren behandelt. Der letzte der drei, Prof. Dr. Stübe, Leipzig, sagt in dem Artikel Indien und der Westen abschließend folgendes über den Buddhismus: „Der Buddhismus ist Pessimismus und Weltflucht. . . . Dieses absolut passive Verhalten gegenüber allem Leben ist für Menschen einer Welt wie der unseren, die immer aufs neue die sittliche Tat fordert, kaum erträglich. Und schwerlich

liegt im Fortschritt der Menschheit im Nichtstun.“ Der Verfasser verwechselt, wie viele andere auch, Nichtstun und Nichttun. Er soll doch einmal selber versuchen, ob dieses Nichttun „ein absolut passives Verhalten dem Leben gegenüber“ ist. Im übrigen gleicht sein Urteil dem Urteil eines Menschen, der da sagt: „Der Vegetarismus würde eine brauchbare Sache sein, wenn er das Fleischessen nicht verböte.“ So heißt es auch hier dem Sinne nach: „Der Buddhismus würde eine gute Sache sein, wenn er das Leben nicht schädigte.“ Aber das ist ja eben Sinn und Wesen des Buddhismus, daß er Leben selber vor den Richterstuhl des Denkens zieht und daraufhin prüft, ob es der Wert an sich ist, als den es sich ausgibt; ob wirklich der „Herr von Absolut“ hinter ihm steht, den es überall ahnen läßt. Wenn man begreift, daß im Leben das Aufhören als letzte Möglichkeit ruht, so bleibt es ja schließlich Sache der Ehrlichkeit, ob man den Weg des Lebens oder den Weg der Wahrheit gehen will. Was kann die Wirklichkeit dafür, daß sie so ist, wie sie ist!

H. v. Glasenapp, Der Hinduismus. Kurt Wolff Verlag, München 1922.

Dieses Buch gehört zu den wenigen, von denen man mit Recht sagen kann, daß sie einem Bedürfnis abhelfen. Ich selber habe es mit großem Vorteil gelesen und muß gestehen, daß mir erst hier klar geworden ist, was Hinduismus ist und welche Stellung er innerhalb der Religionen einnimmt.

Streng genommen ist der Hinduismus überhaupt keine Religion, sondern sich verwirklichende Religiosität, die sich nicht in Kirchen einsperren und in Begriffen aufstauen läßt, sondern die die ganze Wirklichkeit durchduftet. Der Hindu hat nicht Religion; er selber ist Religion, und was er anfaßt, das wird ihm zur Religion. Das stellt von G. in einer Weise dar, die kaum eine Seite des überreichen Gegenstandes unberührt läßt. Alles in allem, das Buch ist wohl mit das beste, was die neuere Literatur über Indien aufzuweisen hat und gehört durch die zahlreichen, ausgezeichnet guten Abbildungen auch zu den ausgesprochen schönen Büchern.

The Arhats in China and Japan by Dr. M. W. de Visser. Oesterheld u. Co., Berlin 1923.

Ein feines und wertvolles Buch; wertvoll vor allem durch die 16 ganzseitigen Bildertafeln am Schluß.

Eine sorgfältige Zusammenstellung alles dessen, was an Bildern und sonstigen künstlerischen Wiedergaben der Arahats erhalten ist. Die Arahats heißen in Japan die Rakan, in China die Lohan. Die Kunst hat sich so ausgiebig mit ihnen beschäftigt, weil sie schon früh in den buddhistischen Ländern die Rolle zu spielen begannen, die in den katholischen Ländern die Kalenderheiligen spielen. Sie sind Helfer aus tausend Nöten, Wundertäter, Segenbringer usw.

Das Buch gibt auch im übrigen manche wertvolle Hinweise.

Der Chinesische Dharmasamgraha von Friedrich Weller. H. Haessel Verlag, Leipzig 1923.

Gibt eine Art Kompendium und Systemlehre des Buddhismus, in Sanskrit. Ueber das Zeitalter des Werkes scheinen sich die Fachgelehrten nicht einig zu sein. Geschätzt wird das 10. Jahrhundert.

Seinem Wesen nach ist das Werk rein scholastisch, wie z. B. aus den 18 verschiedenen Arten der Leere (sunyata) hervorgeht. Es gibt hier eine innere Leere, eine äußere Leere, eine innere-äußere Leere, eine Leere der Leere (sunyata sunyata), was dem Sinne nach doch wohl soviel bedeutet wie „Leere an sich", das „an sich" in dem Sinne genommen, in dem die Philosophie es nimmt.

Womit man dann bis zum Ende (Extrem) angelangt ist, dem das andere Ende als Sein an sich in Form eines mißverstandenen, verbegrifflichten Nibbana's gegenübersteht. „Beide Enden überkommend, zeigt der Vollendete in der Mitte die Lehre: Mit dem Nichtwissen die Begreifungen usw."

Das Werk ist als Manuskript gedruckt und mit großer Sorgfalt hergestellt. Es ist nicht nur für Fachgelehrte wichtig.

L. Bachhofer, Chinesische Kunst. Ferdinand Hirt, Breslau 1923.

Ein Bändchen aus der Jedermanns Bücherei des bekannten Verlages. Gibt nach einer historischen Einleitung einen kurzen Ueberblick des Wissenswerten. In einigen treffenden Bemerkungen werden westlicher und chinesischer Geist einander gegenübergestellt: Der Abendländer anthropozentrisch, alles auf die eigene Persönlichkeit zurückbeziehend, mit ihr dem Weltall gegenüberstehend; der Chinese universistisch in der großen Harmonie aufgehend. Dementsprechend der verschiedene Charakter der Kunst in Westen und Osten. Dort alles auf das Individuum bezogen (Zentralperspektive in der Malerei, Plastik in der Bildhauerkunst), in China alles überindividuell (Fehlen der Perspektive sowohl wie der Plastizität).

Die buddhistische Kunst nimmt den ihr gebührenden Raum ein. In den sehr guten Abbildungen überwiegt sie.

In dem Satz, mit dem das Büchlein schließt: „Die innere Kraft, den Ansturm des Westens siegreich zu bestehen, scheint der ferne Osten noch nicht gefunden zu haben", liegt das Schicksal der ganzen Kunst des Ostens; und nicht nur der Kunst, sondern auch der Philosophie, des ganzen geistigen Lebens, des ganzen Denkens. Es ist von entscheidender Bedeutung für die Kultur der Menschheit, ob der westliche Individualismus mit seiner Gegensätzlichkeit, mit seiner malerischen und gedanklichen Perspektive über die Welt herrschen soll, oder ob ihm der Osten mit seiner Geduld, mit seinem Fehlen aller Zugespitztheit, aller Ich-Pointe, mit seiner das Individuum verschlingenden Allheit das Gegengewicht halten soll. Es ist sicherlich nicht gleichgültig für die Entwicklung der Menschheit, ob die ruhige, überragende Gelassenheit des Konfutse oder Laotse auf der Leinwand und im Reim sich verkörpert, oder das heftige, anspruchsvolle Drängen eines nervösen Egoismus, dem Persönlichkeit höchstes Glück ist.

Otto Höver, Indische Kunst. Im gleichen Verlag erschienen, 1923.

Das Buch gibt in der Einleitung einen kurzen Ueberblick über die Eigenarten indischer Baukunst. „Während alle westliche Baukunst schließlich in der künstlerischen Ueberwindung, in der architektonischen Einfangung des Raumes besteht, ist die indische Architektur Massengebilde gleich dem sich in den Raum hochtürmenden Gebirge. Der Westländer schneidet seinen architektonischen Raum aus dem Allraum heraus, der Indier komponiert sein architektonisches Gebilde in den Raum hinein, versucht es in ihm aufgehen zu lassen.“ Dem Reisenden in Indien kann es allerdings wohl geschehen, daß er sich fragt: Ist das Tempelwerk oder ist das horizontal sich schichtendes Felsgestein? Wie der Mensch sich in Indien der Natur einfügt, in ihr aufgeht, so tut es auch die Kunst. Kunst wird hier naturverwandt.

In diesem Bändchen nimmt die buddhistische Kunst einen breiten Raum ein; denn die Kunst ganz Hinterindiens (Birma, Siam, Kambodja) ist ja so gut wie rein buddhistisch, und den Riesentempeln Hinterindiens ist ein verhältnismäßig großer Raum gewidmet, wofür wir dankbar sind. Aber auch im übrigen ist, soviel ich verstehe, von den anderen Baustilen alles Wichtige gesagt, so daß der Leser einen guten Ueberblick gewinnt, der durch beigegebene Zeichnungen unterstützt wird.

Ob der Verfasser Recht hat, *die* Stupa und *die* Dagon zu sagen, erscheint mir zum mindesten zweifelhaft, besonders im ersteren Fall. Denn mag das Wort Dagon auch nicht dem Wort Dagoba (= der dhatu gabbha, Reliquienbehälter) entsprechen, so entspricht das Wort Stupa doch bestimmt dem Pali-Wort Thupa, das männlich ist und einen Hügel von bestimmter Form bedeutet. Somit dürfte es doch wohl fehlerhaft sein, *die* Stupa zu sagen anstatt *der* Stupa. Die Tatsache, daß man von einer Tope spricht, ändert daran nichts. Man spricht ja auch von einer Pagode, aber beides sind eben Verdrehungen.

Auch der Grund, weshalb der Verfasser *die* Gopura sagt, statt *das* Gopura (= gopuram, ein Toreingang) ist nicht recht einzusehen.

Bei dem unter Mihintale (Ceylon) (Bild 6) gegebenen Stupa könnte nur der Ambastala Dagoba, der auf halber Höhe zum Mahasaya-Dagoba liegt, gemeint sein. Die umstehenden Säulen und die Form des Aufsatzes zeigen aber, daß wohl eine Verwechselung mit dem Thuparama-Dagoba in Anuradhapura vorliegt.

Im übrigen sind beide Bändchen, die Chinesische Kunst sowohl wie die Indische Kunst mit sowohl gut gewählten wie gut ausgeführten Bildern geschmückt und dem Leser wohl zu empfehlen.

Henry Landor, Auf verbotenen Wegen. F. A. Brockhaus, 1923.

Was Montaigne von sich sagt, daß er nirgends eine merkwürdigere Monstrosität getroffen habe als sich selber, das kann schließlich jeder andere auch von sich sagen. Beispiel hierfür der Schreiber dieses Buches. Ein junger Mensch, der eine behagliche Wohnung in London hat, in einem Leben stehend, das ihm, wie er selber sagt, nie auch nur einen Augenblick Langeweile gemacht hat, faßt den Entschluß, in Tibet einzudringen — dieses ungeheure Schneeland, das wie ein mächtiger Buckel, wie eine Art Nabel der Welt aus dem Kontinent hervorragt und das, neben Nord- und Südpol, das einzige Gebiet der Erdoberfläche geblieben ist, das sich seine Geheimnisse noch bewahrt hat.

Was am Nord- und Südpol die Unzugänglichkeit der Natur macht, das macht hier die Unzugänglichkeit der Menschen, d. h. nicht der Tibetaner überhaupt, sondern der tibetanischen Hierarchie, die, wie jede andere Hirarchie auch, es nicht liebt, wenn man ihr in die Karten sieht.

Die Lama's sehen Europäer nicht gern in ihrem Lande, besonders, wenn diese Europäer Engländer sind. Das heilige Lhassa, der Sitz des Dalai-Lama, ist ihnen verschlossen, aber Henry Landor aus London-W hatte sich nun einmal vorgenommen, sich Lhassà anzusehen; denn wenn man so ziemlich die ganze Welt gesehen hat, so möchte man das, was man noch nicht gesehen hat, auch gern sehen und empfindet es

dann sehr übel, wenn jemand kommt und sagt: Du darfst nicht! Wir wollen das nicht!

Dieses „Du darfst nicht“ ist unserem Reisenden auf seinem Vormarsch oft genug gesagt worden. Halb mit Güte, halb mit Gewalt sucht man ihn zur Umkehr zu bewegen. Aber die Güte weiß er nicht recht einzuschätzen, und der Gewalt bleibt er durch seine Schußwaffe neuesten Kalibers, von der er übrigens nie Gebrauch zu machen genötigt ist, lange Zeit gewachsen. Er marschiert nach Rücksendung der großen Masse der Träger mit einigen Dienern allein vorwärts, besucht den heiligen See Mansarowar und geht von dort frischweg in östlicher Richtung auf Lhassa los.

Im Quellgebiet des Brahmaputra errreicht ihn sein Geschick. Durch Verräterei, wie Landor sagt, durch Klugheit, wie wahrscheinlich die Tibetaner sagen, wird er gefangen genommen, und man läßt ihn nun die Unannehmlichkeiten, die er durch sein Vordringen den tibetischen Behörden gemacht hat — sein Vordringen nach Lhassa hätte diese Leute leicht den eigenen Kopf kosten können — überreichlich, ja in unerhört grausamer Weise büßen.

Was Landor an Gefahren, Strapazen, Entbehrungen auf seinem Vormarsch ertragen hat, geht an die Grenze des Menschenmöglichen, diese Grenze scheint bei den Folterungen, denen man ihn in der Gefangenschaft unterwirft, überschritten zu werden, so daß man geneigt ist, an der vollen Glaubwürdigkeit dieser Dinge zu zweifeln.

Landor scheint selber mit dieser Möglichkeit gerechnet zu haben; denn er hat es für gut befunden, eine Photographie von sich vor der Reise und gleich nach der Reise zu geben, um damit einen unanfechtbaren Beweis zu liefern für das, was er erduldet hat. Aber meinem Urteil nach liegt kein Grund vor, an der Glaubwürdigkeit dieser Dinge zu zweifeln. Der Ton, in dem Landor erzählt, ist so frisch, anregend und natürlich, wie er nur aus unmittelbarem Erleben stammen kann. In der Beziehung ist das Buch eine Meisterleistung.

Auch sonst besticht L. oft durch die Frische, ja Keckheit seiner Ansichten. Wenn er im Anfang sagt: „Für meine Ausrüstung mit Arzneimitteln gab ich nur 2 Mark 50 Pfennige

aus, da ich überzeugt bin, daß ein Mensch, der unter natür=lichen Bedingungen naturgemäß lebt und sich viel körper=liche Bewegung macht, von Arzneimitteln nur sehr wenig Nutzen haben kann", so ist das sicherlich keck geredet, auch wohl nicht ganz richtig, aber sicherlich immer noch besser wie die umgekehrte Anschauung.

Was L. über den Buddhismus in Tibet sagt, dürfte richtig sein. Daß er über die Lama's nicht viel gutes zu berichten weiß, kann man ihm nicht verdenken. Vielleicht läßt sich aber über sie nichts besseres sagen. Keine Religion ist mit Hierachie so unvereinbar wie der Buddhismus. Artet er trotzdem in eine Hierarchie aus, so muß diese schlechter sein wie jede andere. Der Spruch des Tacitus: „Das Schlechteste entsteht aus dem Mißbrauch des Besten", hat hier volle Gültigkeit.

Die vielen guten z. T. farbigen Abbildungen, die das Buch schmücken, erhöhen das Interesse des Lesers.

Der Preis dieses stattlichen, gut ausgestatteten Buches be=trägt 15,50 Mk. Grundpreis in Halbleinen.

Sven Hedin, Mount Everest, F. A. Brockhaus, Leipzig 1923.

Das Buch ist von Sven Hedin, diesem Kenner der tibe=tischen Gebirgswelt, geschrieben im Anschluß und als eine Art Ergänzung der Berichte der in den Jahre 1921 und 1922 von England veranstalteten Mount=Everest=Expedition.

Der Mount Everest, auf Tibetisch Tschomolungma (d. h. die Göttinmutter des Landes), ist mit seinen fast 8900 Metern die höchste Erhöhung der Erdoberfläche und neben den beiden Polen das Bollwerk, dessen Besitz die Natur sich selber vorbehalten hat. Jetzt soll nun dieses Bollwerk von vorwitzigen, immer unruhigen Menschen ge=stürmt werden. Ein Kampf mit dem Berg und seinen Schrecken hat eingesetzt, bei dem es schließlich um Meter geht. Die vorläufigen Anstürme hat der Berg abgeschlagen, den letzten unter Verschüttung von sieben Trägern, bis jetzt thront der Gipfel noch in der unerreichten Ruhe des Erdenfleckens,

den noch keines Menschen Fuß betreten hat, aber der Mensch wird ihm diesen Vorzug nicht lassen; weitere Anstürme werden folgen, und eines Tages könnte es wohl geschehen, daß auf diesem Gipfel, der alles Irdische übergipfelt, das Wahrzeichen irgendeines beschränkten Häufleins, „Staat" genannt, im Winde flattert.

Die Gegend um den Tschomolungma ist heiliges Land. Tiere dürfen hier nicht getötet werden und haben deshalb die Furcht vor dem Menschen verloren. Wildgänse und Enten kamen dicht an die Zelte heran, Tauben fraßen gar aus der Hand. In den Höhlen der Berge wohnen Einsiedler und Nonnen; eine Grottennonne soll das Alter von 138 Jahren erreicht haben und ein Einsiedler durch langjährige Meditation es dahin gebracht haben, daß er von zehn Gerstenkörnern täglich lebte. Wie lange wird diese heilige Welt, heil von den üblen Leidenschaften der Menschen, sich noch in diesen reinen Höhen verborgen halten können!

Für dieses Mal mußte auch die englische Expedition sich verpflichten, alles Töten von Tieren zu unterlassen, für dieses Mal fügte sie sich dieser Forderung, aber spätere Expeditionen werden sich nicht fügen und über solche Forderung als einen lächerlichen Aberglauben hinweggehen. Das Geschlecht, dem nichts heilig ist, als seine eigenen Torheiten und das an nichts glaubt als an seinen eigenen Dünkel, wird auch hier eindringen, und an den Hängen des heiligen Tschomolungma werden dann die Zeiten geschwunden sein, in denen die Menschen sich verpflichtet fühlten, das erste der Silas, sich der Lebensberaubung zu enthalten, allen Ernstes in die Tat umzusetzen.

Sven Hedins Schilderung ist, wie immer, lebendig, anregend; seine Bemerkungen zeugen von seiner großen Sachkenntnis; störend sind nur einzelne Ausfälle gegen England bzw. gegen Engländer, die, mögen sie an sich berechtigt sein, meines Bedünkens zum Charakter des Buches nicht passen.

Das Buch ist mit acht Landschaftsbildern in Steinzeichnungen und verschiedenen geographischen Tafeln ausgestattet. Der Preis in geschmackvollem Halbleinenband beträgt 5,40 Mk. Grundzahl.

Sven Hedin, Tsangpo Lama's Wallfahrt, 2. Band. (Die Nomaden), F. A. Brockhaus, Leipzig 1923.

Das Buch ist die Fortsetzung des in unserer Neu-Buddhistischen Zeitschrift besprochenen ersten Bandes Die Pilger. Was wir am ersten Band loben konnten: die Frische und Anschaulichkeit der Erzählung, die überall den Kenner merken läßt, gilt für den zweiten Band in gleichem Maße. Man bekommt einen guten Einblick in diesen vielleicht fremdesten Teil der Erdoberfläche und in das Leben seiner Bewohner.

Sehr gut sind die eingeschobenen Schilderungen aus dem Tierleben. Die Bilder, die hier vom Leben des Murmeltieres, des Wildesels, des Jak's entworfen werden, sind in dieser Art wohl zum ersten Mal gegeben worden.

Der sehr hübsche Buchschmuck ist, wie beim ersten Band, dem Formenschatz der Tibeter und Mongolen entnommen und bietet eine Reihe reizvoller Zeichnungen und Muster, die auch uns manche Anregungen geben.

Preis 5,70 Mk. Grundzahl, in geschmackvollem Pappband.

Buddhas Wandel, übertragen von Carl Capeller. Eugen Diederichs, Jena 1922.

Eine feine Nachbildung von Asvagosha's Buddhacarita, die sich gut liest und insofern wohl einen Vorzug vor der bekannten Reclam-Ausgabe hat, die aber der letzteren gegenüber dadurch im Nachteil ist, daß sie die philosophischen Kapitel, die in mancher Hinsicht die wertvollsten sind, fortgelassen hat.

Das Werkchen ist gut ausgestattet und macht einen angenehmen Eindruck.

Der chinesische Garten von R. v. Delius. Walter Seifert Verlag, Heilbronn 1923.

Das Büchlein ist nicht übel. Sein Fehler ist, daß es aus dem ungeheuren Stoff doch gar zu wenig gibt, aber

was es gibt, scheint mir gut und gut ausgewählt zu sein, besonders der Versuch, den chinesischen Garten als den Ausdruck des geistigen Lebens Chinas zu zeigen, ist gut und sollte weiter ausgeführt werden. Vielleicht gibt es kein Volk, das so sehr nach innerem Gleichmaß strebt und so viel davon erreicht hat wie das chinesische. Wir alle ahnen, daß es hier noch viel zu lernen gibt.

Es gefällt mir, daß der Verfasser den Konfutse über den Laotse stellt. Schließlich ist ja doch die höchste Kunst, das Denken auf die Wirklichkeit zurückzubiegen. Kunst muß Natur werden, wenn sie Wert haben soll. Kunst, die nichts als Kunst bleibt, ist künstlich. In tiefsinnigen Paradoxien sich zu ergehen, ist keine Kunst, sondern Künstelei, zu deren Uebung schließlich eine Art Rezept genügt. Was hilft mir die tiefsinnigste Paradoxie, wenn sie nicht wirklich ist. Läge die Tiefe in der Paradoxie, so wären ja auch die Leute wie etwa Angelus Silesius (der Cherubinische Wandersmann) tiefe Denker, wo sie doch in Wahrheit nichts sind als Fabrikanten.

Die Tiefe liegt in der Klarheit, die Klarheit liegt in der Wirklichkeit; und schließlich bleiben nur zwei unter allen als wirkliche Denker bestehen: Konfutse und Buddha Gotama; der eine der, der sich der Wirklichkeit fügt, der andere der, dem sie sich fügt.

Das Büchlein ist überraschend gut ausgestattet.

Sören Kierkegaard, Die Tagebücher. Erster Band, Brenner Verlag, Innsbruck 1923.

Man hat den Eindruck, dieser Mensch mit dem kränklichen Körper, mit dem am Leben leidenden Geist flieht zu Gott, um sich vor sich selber und der alles zerfressenden Schärfe der eigenen Dialektik zu retten.

Für ihn hat der Mensch am „Gewissen und an Luthers kleinem Katechismus genug“ (S. 295). Aber wenn es nun Menschen gibt, die daran nicht genug haben, eben weil Luthers Katechismus ihnen das gute Gewissen nimmt, zum mindesten den wichtigsten Teil desselben, den intel-

lektuellen! Wenn ein solcher, gleich dem edlen Tier im Käfig sagt: „Dieses Futter freß' ich nicht!", was dann, Herr Sören Kierkegaard?

Kuno Fiedler, Der Anbruch des Nihilismus. Verlag der Weltwende, Balingen.

Ein leidenschaftliches, radikales Büchlein, voll trefflicher Gedanken. Er lehrt die wahre Religion als den Untergang und klingt somit ganz buddhistisch; aber was ist das für ein Untergang, der nichts sein soll als das Mittel zum endgültigen Aufgang! Das ist doch letzten Endes nur ein Spiel mit dem Wort.

Die Aufzeichnungen des John Woolman. Quäkerverlag, Berlin 1923.

Diese Aufzeichnungen stammen aus der Zeit der amerikanischen Sklavenbefreiung und zeigen den Schreiber als einen rechten Knecht Gottes mit allem Fluch und allem Segen des Wortes. Ein eigenartiges und durchaus wertvolles Buch, das in das Wesen des Glaubens Durchblicke eröffnet, die den wirklichen Denker erschrecken müssen. Wehe der Menschheit, wenn der Glaube die äußere Macht bekommt! Auch der Quäker John Woolman wäre wohl, mit der Macht in seiner Hand, einer von denen geworden, die zu Unterdrückern werden im Dienste der Unterdrückten, zu Kriegern im Dienste des Friedens, zu Hassern im Dienste der Liebe, kurz: ein Fanatiker.

Alfons Paquet hat dem Buch eine Vorrede gegeben, von jener reifen Schönheit, wie sie nur mit der vollkommenen Einfühlung in das Denken des Anderen sich ergibt.

H. Scharrelmann, Religion von der Straße. Verlag G. Westermann, Braunschweig 1923.

Viel gesunder Sinn, viel Ehrlichkeit, viel Herzensgüte; alles in allem, ein angenehmes Buch, aus dem jeder Nutzen ziehen wird. Denn letzten Grundes hängen wir ja alle miteinander zusammen, wenn es auch nur die Schüssel ist, aus der wir alle

miteinander essen. Wir essen alle aus einer Schüssel, und daher gelten gewisse Regeln und Grundsätze stets und überall, für Buddhisten wie Nicht-Buddhisten.

Das Tierleben unserer Heimat von Konrad Günther. Freiberg 1922.

Prof. Günther ist uns von seiner Mitarbeit an buddhistischen Zeitschriften wohl bekannt. Seine Naturschilderungen in diesen beiden Bändchen könnte man gut unter dem Titel Papima-mara, die Böse Natur, geben. Denn das Bild, das hier von den kalten, unerhörten, ja schauerlichen Grausamkeiten entworfen wird, mit denen die Natur arbeitet, rechtfertigt überreichlich das Wort vom Leiden ist mehr da! Letzten Endes ist alles Leben nichts als ein Fressen und Gefressenwerden mit wechselnden **Rollen**.

Robert Hanseling, Astronomie für Alle. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1923.

Die Kamma-Lehre, d. h. die Lehre von der Anfangslosigkeit der Nichtwissen-befangenen Wesen verlangt zur Vermöglichung ein in Zeit und Raum unbegrenztes Weltall. Der Buddha hat dieses unbegrenzte Weltall, dessen Ende „durch Gehen nicht zu erreichen ist" auf Grund unmittelbarer Einsicht in die Wirklichkeit gelehrt. Die moderne Astronomie bestätigt das erfahrungsgemäß und dient somit als Ergänzung zur buddhistischen Wirklichkeitslehre.

Das Buch von Hanseling gibt eine gute und faßliche Darstellung dieses Gebietes.

H. W. Behm, Entwicklungsgeschichte des Weltalls, des Lebens und des Menschen. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1923.

Ebenso wie die Kamma-Lehre ein quantitativ unbegrenztes Weltall zur Vermöglichung verlangt, so verlangt sie es

auch qualitativ: eine unbegrenzt große Zahl von Möglichkeiten für die Wiederverkörperung. Den zahllosen Kamma's d. h. den Arten individuellen Wirkens als den Vermögen entsprechen die zahllosen Lebensformen als Möglichkeiten, beide kein nach starrem System aufeinander Abgestimmtes, sondern ein immer wieder neu aufeinander sich Abstimmen.

Diese unbegrenzt große Reihe der Lebensformen kann nach bestimmtem Schema „gelesen" und geordnet werden; woraus sich dann das ergibt, was die Wissenschaft Entwicklungsgeschichte nennt, aber an sich ist nicht einzusehen, weshalb die Monade niedriger stehen soll wie der Mensch, denn letzten Endes bringen ja beide doch nur das gleiche Kunststück fertig: das Leben.

So hat, wie die Astronomie, auch die Entwicklungsgeschichte ein Interesse für uns als Ergänzung buddhistischer Wirklichkeitslehre.

Das Buch von Behm gibt eine Zusammenfassung des überreichen Tatsachenmaterials.

Beide Bücher sind vom Verlag gut ausgestattet und mit zahlreichen Abbildungen geschmückt.

Tiere, Menschen und Götter von Dr. F. Ossendewski. Frankfurter Societätsdruckerei, 1923.

Daß alle diese Abenteuer und Mysterien, von denen der Verfasser berichtet, wahr sind, kann ich nicht glauben; daß sie gelogen sind, mag ich nicht glauben. So mag das dahingestellt sein. Ich befasse mich mit dem Buche auch nur soweit, wie es selber sich mit dem Buddhismus befaßt; wo dann viel krauses Zeug herauskommt, das in der Groteske eines Panbuddhismus als der militärischen Großmacht der Zukunft unter Zusammenschluß der mongolischen Völker Innerasiens gipfelt. Man mag doch bedenken, daß die mongolischen Welteroberer nicht unter der Fahne Shakyamuni's marschierten, wie vor ihnen die arabischen Welteroberer unter

der Fahne Mohammeds, sondern daß gerade der Buddhismus es war, der diese alleszerstörende Flamme in ein wohltätiges Feuer verwandelte. Aber das ist so die Art, wie man „weltgeschichtliche Perspektiven“ eröffnet. Genug von diesen „militärischen Buddhisten“ und von diesem ganzen Buch.

E. E. Matthias, Erlöste Götter. Verlag „Der kommende Tag“, Stuttgart 1923.

Ich bin zu wenig über die schöngeistige Literatur der Gegenwart unterrichtet, um etwas über den Verfasser obigen Werkes zu wissen. Das Werk selber zeigt zweifellos, daß wir es hier mit keiner alltäglichen Erscheinung zu tun haben. Die beiden Abschnitte, in denen er den Buddha redend auftreten läßt, besonders der Abschnitt im Anfang des Buches gehört zu den Sachen, die man, vom rein künstlerischen Standpunkt aus ohne weiteres als gut bezeichnen muß. Der Abschnitt, in dem er den Buddha mit dem Molochpriester sich raufen läßt, sagt uns natürlich wenig zu, aber abgesehen davon erscheint mir auch künstlerisch die ganze Szene weniger geglückt.

Zwischen diesen beiden Abschnitten, die Anfang und Ende des Buches einnehmen, dehnt sich eine weite Mitte mit einem auf- und abwogenden Ringen, ein wirres Geschrei, das alles verschweigt, tausend Enthüllungen, die alles verheimlichen, ein wildes Gestalten, in dem letzten Endes alles sich entstaltet. Faust II ist dagegen die Schiefertafel eines Schulknaben mit dem Abc darauf, und man ist versucht, dem Verfasser das zuzurufen, was der Herzog von Florenz dem Ariost zurief, als dieser ihm seinen Rasenden Roland vorlas: „Messer Ludowico, wo habt ihr all die Flausen her?“

Sollte es wirklich nötig sein, seinen Geist in soviel Paradoxien schillern zu lassen, um etwas Gutes zu leisten? Man merkt, hier ist etwas zu viel, aber man weiß nicht, ob es zu viel Sinn oder zu viel Unsinn ist. Aber schließlich kommt wohl beides auf das gleiche heraus. Immerhin ist es solchem überraschenden Geistesgefunkel gegenüber gut, wenn der Mensch etwas hat und kennt, in dem alles restlos sich um-

spannen und von dem aus alles sich bewerten läßt. Schließlich ist doch das Größte und Schönste, was der Mensch hat, der Ausgang, der Ausweg, das Entrinnen aus diesem allem; um des Verfassers eigene, wunderschöne Worte zu gebrauchen, die er seinem Buddha in den Mund legt:

Mensch! Gleicherweise
Hält dich im Kreise
Die Lieb' wie der Haß!
Ein schmaler Paß
Inmitten von beiden
Führt dich aus dem Leiden.

Das Buch ist in jeder Hinsicht gut ausgestattet.

Im Neu-Buddhistischen Verlage sind erschienen:

Neu-Buddhistische Zeitschrift v. Januar 1918 bis Dezember 1922

Preis des Jahrgangs . . . . 4,— Mk.

Sutta-Pitaka Das Buch der Buddhistischen Urschriften

Band I: Dhammapada (Der Pfad der Lehre)

Broschiert . . . . 4,— Mk.
Gebunden . . . . 5,— „

Band II: Digha-Nikaya (Die Lange Sammlung)

Broschiert . . . . 6,— Mk.
Gebunden . . . . 7,— „

Band III: Majjhima-Nikaya (Die Mittlere Sammlung, Erste Lese)

Broschiert . . . . 7,— Mk.
Gebunden in Halbleinen . . 8,— „
„ „ Ganzleinen . 9,— „
„ „ Halbleder . . 12,— „

Das Buch Pubbenivasa Vier buddhistische Wiedergeburtsgeschichten

Broschiert . . . . 5,— Mk.
Gebunden . . . . 6,— „

Neu-Buddhistischer Katechismus

Broschiert . . . . 1,— Mk.

Was ist Buddhismus und was will er?

Broschiert . . . . 1,— Mk.

Ueber den Pali-Kanon

Broschiert . . . . 0,70 Mk.

Staat und Kirche

Broschiert . . . . 0,70 Mk.

Wie muß die neue Religion aussehen?

Broschiert . . . . 0,50 Mk.

Buddhismus und religiöser Wiederaufbau

Broschiert . . . . 0,30 Mk.

Maurer & Dimmick, Berlin S O. 16.